AUTHOR:

CARLOTTI, GIUSEPPE

TITLE:

SISTEMA DI LEIBNIZ

PLACE:

MESSINA

DATE:

1923

Master Negative #

91-80014-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Carlotti, Giuseppe,
Il sistema di Leibniz. Messina, Principato, 1923.
2 + vi, 278 +2 p. 22 cm. (Studi filosofici diretti da Giovanni Gentile, XIV.)

At head of title: Giuseppe Carlotti.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm. REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 4/17/91 INITIALS E.C.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

STUDI FILOSOFICI
DIRETTI DA GIOVANNI GENTILE
XIV

GIUSEPPE CARLOTTI

IL SISTEMA DI LEIBNIZ

CASA EDITRICE G. PRINCIPATO — MESSINA

STUDI FILOSOFICI

DIRETTI DA GIOVANNI GENTILE

XIV

GIUSEPPE CARLOTTI

IL SISTEMA DI LEIBNIZ

GIUSEPPE CARLOTTI

IL SISTEMA DI LEIBNIZ

CASA EDITRICE G. PRINCIPATO — MESSINA
MCMXXIII

Gubbio, coi tipi della Scuola Tipografica « Oderisi » - 1923

AVVERTENZA

Il presente saggio sul sistema di Leibniz vede finalmente la luce quattro anni dopo che è stato compiuto, perchè le difficoltà, in cui si dibatte l'arte tipografica per effetto della crisi generale che ci travaglia, ne hanno ritardato la pubblicazione.

Nato esso da uno studio particolare sui « Nuovi Saggi » consigliatomi da un professore, ch'è dei migliori che vanti la scuola italiana, e che è anche, oltre che un professore, un Maestro, (ho ricordato Giovanni Gentile), mi si è venuto via via sviluppando fra mano, durante circa nove anni di ricerche e di studii, intramezzati da vicende ora liete, ora tristi, che me ne hanno a intervalli più o meno lunghi violentemente distratto. Inoltre, a misura che il desiderio e il bisogno di approfondire ora questa ora quella dottrina dell'autore mi mettevano in un contatto sempre più intimo col complesso del sistema e me ne facevano sentire la vastità e insieme la coerente organicità, dovetti più volte cambiare punto di vista e metodo.

Ciò varrà a far comprendere e, spero, a scusare non solo le manchevolezze e le deficienze (che pure

son molte) ma anche le frequenti irregolarità di pensiero, e perciò di stile, che è facile riscontrare nell'opera.

Per la quale devo essere particolarmente grato ai soci della Biblioteca filosofica di Palermo, i quali hanno avuto la bontà di seguirne lo sviluppo, man mano che io ne venivo comunicando loro i capitoli, e di collaborarvi attivamente con le questioni, le osservazioni, le critiche mosse a proposito delle principali dottrine di Leibniz; ma fra tutti sento specialmente il dovere di ricordare il fondatore e, possiamo ben dire, il centro e l'anima della Biblioteca stessa, il Dott. Giuseppe Amato-Pojero, il quale mi ha sorretto amorosamente co' suoi consigli e co' suoi eccitamenti, e mi ha aiutato a sentire la importanza e la difficoltà di certi problemi.

A lui dunque in particolare voglio qui esprimere pubbliche grazie, formulando insieme l'augurio che presto l'efficacia del suo pensiero possa farsi sentire in più largo cerchio di studiosi.

Palermo, aprile 1923.

G. C.

NOTA

Le citazioni dei passi di Leibniz son fatte generalmente sulla grande e diligente edizione del GERHARDT (*Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, herausgegeben von C. J. GERHARDT; Berlin 1875-1890 voll. 7); ma sono state tenute presenti anche altre edizioni, tra cui son citate DE R. (G. G. LEIBNIZ, *Opere varie* scelte e tradotte da GUIDO DE RUGGIERO, Bari Gius. Laterza & Figli 1912); DUT. (GOTHOFREDI GUILLELMI LEIBNITII *Opera omnia* nunc primum collecta, in classes distributa, praefationibus et indicibus exornata, studio LUDOVICI DUTENS, Genève apud fratres de Tournes 1763, tom. 6 in voll. 7 in-4°); F. DE CAR. (*Oeuvres de Leibniz* publiées pour la première fois d'après les Manuscrits originaux avec Notes et Introduction par A. FOUCHER DE CAREIL, Paris, F. Didot 1859-1875; 7. voll. in-8°); GUHR. (*Leibnitz's Deutsche Schriften* herausgegeben von Dr. G. E. GUHRAUER, Berlin 1838-40, 2 voll. in-8° picc.); JAN. (*Oeuvres philosophiques de Leibniz* avec une introduction et des notes par PAUL JANET, Paris, F. Alcan 1900; 2 voll.); KLOPP (*Die Werke von Leibniz* gemäsz seinem handschriften Nachlasse in der Königlichen Bibliothek zu Hannover Durch die Munificenz S. M. des Königs von Hannover ermoglichte Ausgabe von ONNO KLOPP-Hannover 1864-1884, voll. 11 in-8°); MOLLAT (*Mitteilungen aus Leibnizens ungedrukten Schriften* von GEORG MOLLAT, Leipzig 1893 in-12); ROMMEL (*Leibniz und der Landgraf Ernst von Hessen-Reinfels.* Ein ungedrukter Briefwechsel über religiöse und politische Ge-

genstände, mit einer ausführlichen Einleitung.... herausgegeben von CHR. VON ROMMEL, Frankfurt am Main 1847, 2 voll. in-12°). Delle singole opere sono citate: *D. M.* (*Discours de Metaphisique* par G. W. LEIBNIZ, Nouvelle edition collactionnée pour la première fois avec le texte autographe de l'Auteur-Introduction et notes par H. LESTIENNE-Preface de A. Penjon, Paris, F. Alcan 1907); *Mon.* (LEIBNITZ-*La Monadologie* publiée d'apres les manuscrits et accompagnée d'eclarcissements par ÉMILE BOUTROUX, suivie d'une note sur les principes de la Mécanique dans Descartes et dans Leibnitz par H. POINCARÉ, Paris, Delagrave-ottima e varie volte ristampata. Una traduzione italiana si trova in DE R. ma è poco esatta); *N. S.* ed. C. (G. G. LEIBNIZ *Nuovi Saggi sull'Intelletto umano* tradotti da EMILIO CECCHI, Bari, G. Laterza & F. i 1909 2 voll.); *Pr. Nat. e Gr.* (*Principes de la Nature et de la Grace fondés en Raison:* si trova in GERH. VI 598 e seqq. JAN. I 723 seqq., DE R. 232 ecc.); *Th.* (*Essais de Theodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'homme e l'Origine du Mal:* con *Pref.* si indica la prefazione; con *Disc. prél.* il *Discours préliminaire de la Conformité de la Foi avec la Raison;* con *Abr.* l'*Abrégé de la controverse reduite à des arguments en forme;* con *Rem.* le *Remarques sur le livre de l'Origine du Mal publié depuis peu en Angleterre.* Si trovano in GERH. V, in JAN. II pag. 1 seqq. e in molte altre edizioni; larghi estratti ne ha tradotto DE R.)

INTRODUZIONE

Or sono poco più di due secoli, il 14 novembre 1716, si spegneva in Hannover Goffredo Guglielmo di Leibniz: si spegneva dopo settant'anni di vita spesa tutta infaticabilmente a vantaggio della scienza, ma solo il suo fedele segretario Eckhart l'accompagnava all'ultima dimora e dei numerosissimi amici, con cui era stato in rapporto, pochi appena lo ricordarono. I grandi, che si gloriavano di averne avuto i consigli, o erano morti o, distratti da altre cure, non seppero trovare il tempo di inviare un pensiero alla sua memoria, i giornali, che se ne erano disputati gli scritti, lo dimenticarono, l'Accademia delle Scienze di Berlino, che pure egli aveva fondato, rimase muta; solo l'Accademia delle Scienze di Parigi un anno dopo ne faceva tessere l'elogio dal suo segretario Fontenelle.

Finiva così nell'oscurità e nell'oblio colui, che per lunghi anni aveva esercitato una specie di dittatura intellettuale non soltanto sulla Germania, ma sull'Europa del suo tempo, colui, che aveva con genialità percorso quasi tutti i campi dello scibile, dalla matematica alla geologia, dalla chimica alle scienze biologiche, dalla fi-

sica alla linguistica comparata, dalla critica storica al diritto, alla politica, alla filosofia, alla teologia, in tutti lasciando una traccia profonda del suo multiforme ingegno e spesso precorrendo l'avvenire.

Si può dire che egli portasse con sè il secreto della sua filosofia, poichè solo poca parte del suo pensiero era nota, mentre la maggiore e forse anche migliore rimaneva nascosta nei numerosissimi manoscritti raccolti nella Biblioteca di Hannover, dove il grande pensatore spesso con poche parole aveva fissato per proprio conto le idee più importanti, che balenavano d'un tratto al suo spirito. — Egli infatti aveva scritto: « *Qui me non nisi editis novit non novit* » (1) e nelle opere destinate al pubblico aveva spesso ingegnosamente dissimulato le sue idee più profonde convinto come era che « *le plus profond ne peut servir qu'aux esprits choisis* » (2). Tanto più che l'ardire e la novità di esse avrebbe potuto dar luogo a false interpretazioni o perfino esporlo al ridicolo degli spiriti più superficiali: infatti concludeva una lettera a Remond con queste parole: « *Ho voluto indicarvi tuttavia quanto vi stimi e* « *vi onori, scrivendovi ciò, che non scriverei facilmente* « *agli altri. Sicchè questa lettera deve essere solo per* « *voi. Molti altri la riterrebbero o assurda o incomprensibile* » (3). E in un'altra lettera ad uno sconosciuto, nella quale è nettamente esposta la dottrina dell'evoluzione ricavandola dalla legge di continuità, di cui egli

(1) DUT. t. VI, I, 65.

(2) GERH. III, 162; e altrove: « *En matière de Philosophie* « *je n'écris pas pour la multitude, mais pour les gens qui veulent mediter: les autres n'ont que faire de tels écrits* » (ibid. 300).

(3) GEHR. III, 624.

aveva fatto sì larga applicazione: « *Il principio di* « *continuità è dunque fuori di dubbio per me e potrebbe* « *servire a stabilire parecchie verità importanti nella vera* « *filosofia, la quale, elevandosi sopra i sensi e l'immaginazione, cerca l'origine dei fenomeni nelle regioni* « *intellettuali. Io mi lusingo d'averne alcune idee, ma* « *questo secolo non è fatto per accoglierle* » (1).

Non mancarono tuttavia, anche poco dopo la sua morte, gli studiosi che si proposero di esplorare e mettere in luce i tesori nascosti nei polverosi scaffali della Biblioteca di Hannover; ma la mole del lavoro, poichè si tratta di parecchie migliaia di manoscritti, e il disordine che vi regnava disanimarono anche i più audaci. Sicchè solo a poco a poco e per opera, possiamo dire, di varie generazioni furono pubblicati altri scritti. L'opera fu molto agevolata anche dai due cataloghi del Bodemann, (2) i quali, sebbene molto imperfetti, poterono tuttavia servire da filo di Arianna per orientarsi in qualche modo in quello intricatissimo labirinto.

Si procedette allora più spediti, ma, sebbene molti inediti siano stati pubblicati, ne resta ancora una mole enorme, che una commissione di dotti francesi e tedeschi attendeva a catalogare e illustrare, come necessaria preparazione ad un'edizione completa delle opere di Leibniz, quando la spaventevole tragedia, che ha insanguinato per quattro anni il mondo, venne bruscamente a interrompere con tanti altri anche questo lavoro così importante e così fecondo.

(1) GURH., I append. p. 33.

(2) *Der Briefwechsel des G. W. Leibniz*, Hannover, 1889 — *Die Leibniz -- Handschriften*, Hannover, 1895.

Ma quantunque siamo ancora lontani dal conoscere integralmente il pensiero del filosofo, quello che ci è noto basterebbe forse ormai a farlo intendere almeno nella sua parte fondamentale, se gli storici della filosofia e gli editori sapessero bene utilizzarlo.

Invece nella tradizione si è venuto costituendo un Leibniz convenzionale, che, formato solo con pochi tratti schematici e astratti, ricavati dalle opere più comuni ma non rettamente intese, serve di facile bersaglio alle critiche frettolose dei filosofi di professione, i quali, quando hanno accusato di fantasmagoria il monadismo e di espediente l'armonia prestabilita, credono di avere liquidato in quattro e quattr'otto tutta la filosofia di Leibniz.

Nocque forse al filosofo di Hannover da una parte il tentativo di sistemazione fatto dal Wolff (1), che impoverì e, possiamo ben dire, tradì lo spirito del leibnizianismo esagerandone la tendenza intellettualistica, dall'altra il sorgere della filosofia Kantiana, che, spingendo per altre vie la speculazione, parve negare e dissolvere tutti i sistemi precedenti.

Questa impressione era certo esagerata, poichè nella storia, come nella vita, non ci sono salti e ogni forma deriva per naturale sviluppo dalla precedente, la con-

(1) A proposito del quale vale la pena di riferire quello che il Leibniz ne pensava scrivendo nel luglio 1714 a Remond :« *Monsieur Wolfius est entré dans quelques uns de mes sentiments; mais comme il est fort occupé à enseigner, sur tout les mathematiques, et que nous n'avons pas eu beaucoup de communication ensemble sur la philosophie, il ne sauroit connaitre presque de mes sentimens que ce que j'en ay publié. J'ay vû quelque chose que des jeunes gens avoient écrit sous luy; j'y trouvay bien de bon, il y avoit pourtant des endroits dont je ne convenois pas* ». (GERH. III, 619).

tiene in sè e la esige, e anche le rivoluzioni non sono che stadi della evoluzione sebbene a ritmo più celere, sicchè si può parlare di una *perennis philosophia*, che si viene attuando e svolgendo pure attraverso la varietà e molteplicità dei sistemi; ma senza dubbio l'audacia e — starei per dire — la violenza, che caratterizzò il pensiero di Kant, colpirono così vivamente gli spiriti, che si ebbe l'impressione di essere davanti, per dir così, ad una creazione *ex nihilo:* l'ombra del grande filosofo di Königsberg si proiettò su tutta la precedente speculazione, offuscandola e, in certo modo, svalutandola, talchè si credette che bastasse rifarsi a Kant per comprendere tutta la filosofia moderna.

Sfuggivano in tal modo i legami, che univano il Kant ai suoi predecessori, e specialmente al Leibniz, e si veniva di fatto a negare la continuità del pensiero nella storia. Onde avvenne che molti germi fecondi, che lo spirito alacre del Leibniz aveva genialmente gettato sia nel campo delle scienze particolari sia in quello della filosofia, o rimasero sterili o solo dopo molto tempo cominciarono a svilupparsi.

Comunque, la fisonomia del filosofo ne rimase profondamente alterata, onde non fa meraviglia che molti, pur avendo a portata di mano una parte almeno del materiale necessario per ricostruire, non foss'altro nelle sue linee principali, lo spirito del suo sistema, non seppero valersene e continuarono a dissertare sul Leibniz tradizionale e falso — falso almeno in quanto incompleto — non so se per pigrizia intellettuale o per naturale incapacità a rivivere senza pregiudizi il pensiero pre-kantiano.

Tuttavia non è mancato in quest'ultimi tempi chi ha intravvisto l'importanza di alcune dottrine del Leib-

niz, finora trascurate o mal note, e la necessità di attingere alle fonti, ancora inesplorate, della Biblioteca di Hannover per penetrar meglio nello spirito del sistema. E fra tutti è doveroso menzionare specialmente Giovanni Baruzi, il quale, recatosi ad Hannover, potè consultare molti degli scritti originali del filosofo, e parecchi trascrivere e pubblicare in due opere (1), che debbono considerarsi fondamentali, specie a causa della ricca documentazione, per intendere e valutare esattamente il pensiero di Leibniz.

Percorrendo gli inediti, che il Baruzi ha avuto il merito di trarre in luce, e rileggendo senza pregiudizi le altre opere, precedentemente pubblicate, balza fuori un nuovo Leibniz, ben diverso da quello tradizionale e convenzionale, un Leibniz pieno di vita, irrequieto esploratore dei campi del pensiero, infaticabile ricercatore di vie nuove, un Leibniz non soltanto pensatore, ma anche uomo di azione, che, oltre a meditare originalmente i massimi problemi dello spirito, si propone pure di risolvere al lume del proprio sistema le più appassionanti questioni politiche del momento, e di inserire nella storia le proprie dottrine speculative, rivivendole e tentando di farle rivivere in tutta la loro complessità ai contemporanei. Ma quel che più interessa è che questa molteplice, febbrile, prodigiosa attività nel campo del pensiero e nel campo dell'azione ci appare tutta ispirata da un sincero, ardente interesse religioso, che spinge spesso il filosofo a trasformarsi in apostolo.

Nè ciò deve far meraviglia. Infatti, io ritengo che

(1) *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre.* (Paris, Alcan, 1907); « Leibniz » in « *La pensée chrétienne* » (Paris, Bloud, 1909).

il momento religioso è non soltanto *un*, ma *il* momento essenziale dello spirito, che investe della sua luce e riscalda della sua fiamma tutte le altre forme dell'attività del nostro pensiero, e tutte le orienta secondo il proprio interesse. E pertanto ogni più eletta immagine di bellezza, che palpiti nella nostra fantasia, ogni più sublime ideale, che brilli innanzi alla nostra coscienza morale, ogni più ricca intuizione teoretica dell'universo, che cerchi di rispondere al formidabile perchè dell'essere, non può non assumere un colorito religioso e impegnar quindi tutta la nostra personalità, perchè dal mondo del pensiero passi a vivere e ad attuarsi in quello della pratica.

Io sono ben lontano da quella concezione mortificante, che considera la filosofia come un'occupazione puramente intellettuale, da trattarsi *ex-cathedra*, a cui si può dedicare solo una parte della nostra giornata e che poi non ha nulla da fare con le occupazioni anche più umili della nostra vita quotidiana; per me invece la filosofia è vita, è il ritmo stesso del nostro spirito in tutte le sue manifestazioni, è lo sforzo costante di cogliere e rivivere entro di noi nella sua concretezza un divino oggetto, che è insieme immanente e trascendente, la cui inesauribile ricchezza ci appare tanto più infinita, quanto meno inadeguata è la conoscenza, che ne veniamo con travaglio quotidianamente conquistando. E quindi da questo punto di vista, il momento filosofico e il momento religioso dello spirito, s'intende, nelle loro forme più elevate, coincidono puntualmente, poichè l'uno e l'altro mirano a far superare nella concretezza del rapporto il concetto di un soggetto e di un oggetto astratti, avulsi, per così dire, dalla loro matrice, che vivano indipendentemente l'uno dall'altro.

E poichè ogni atto del nostro spirito è in fondo un momento, più o meno cosciente, di quest'infinito processo di soggettivazione dell'oggetto, bisogna vivere con serietà la nostra vita e dare valore assoluto ad ogni nostro atto spirituale, e perciò sforzarsi di aver vivo il senso della verità e realtà e, mi si permetta l'espressione, santità di questo processo.

Pertanto ogni intuizione del mondo, ogni filosofia, è tanto più feconda spiritualmente, quanto più vivace ed evidente è in essa il carattere religioso: le filosofie a-religiose nel significato pieno della parola, se pur ve ne sono, non hanno diritto di esistere e non rappresentano nulla nella storia del pensiero.

Mi par dunque di poter concludere che l'elemento religioso è l'elemento fondamentale di ogni sistema, il più vivo e il più attivo, il centro, da cui partono ed a cui convergono, come tanti raggi di un cerchio, tutte le altre dottrine secondarie, quello, che rende possibile la propaganda e spiega il proselitismo, quello, che costituisce, per così dire, il fermento, onde ogni sistema è capace di rielaborazione, di sviluppo, di progresso.

Saper trovare questo elemento, che talvolta è solo sottinteso ed implicito, e utilizzarlo per ricostruire e valutare dal suo punto di vista l'intero sistema, è l'arte dello storico della filosofia.

Non parrà quindi fuori luogo che con questo criterio si torni a studiare il pensiero del Leibniz, tenendo presenti gli scritti di recente pubblicati e cercando così di cogliere veramente l'unità del sistema.

È invero un difetto comune a tutte le esposizioni fin qui tentate della filosofia di Leibniz, o almeno di quelle a me note, di mancare di quella rigorosa coerenza, che, quantunque non sia stata tradotta dall'autore in un'opera di insieme, doveva pure essere nel suo spirito e può del resto facilmente intravedersi, specie in alcune operette di carattere più acroamatico.

Anche nelle esposizioni più coscienziose si trovano solo alcune delle dottrine fondamentali del nostro filosofo, ma non ben connesse fra loro, sì che il passaggio dall'una all'altra è più spesso indicato artificiosamente da parole, che logicamente dedotto; ne soffre quindi la rappresentazione dell'insieme, svanisce l'unità e quei frammenti stessi di pensiero vengono presentati in modo non del tutto conforme, quando pure non difforme, a quello dell'autore.

E il bello è che la colpa di tutto ciò invece di essere attribuita a incapacità o a insufficiente conoscenza dell'espositore, fu talvolta attribuita al Leibniz, quasi che la molteplicità delle sue idee non si prestasse ad essere ridotta in un sistema organicamente connesso.

Fu anzi bandito un concorso dall'Accademia di Berlino per un'opera che esponesse in forma sistematica la filosofia di Leibniz; ma credo che fino ad ora il premio non sia stato conferito ad alcuno.

È troppo grande la mia audacia per aver tentato di iniziare tale impresa?

Io più di di ogni altro ho viva la coscienza della difficoltà dell'opera e della insufficienza delle mie forze a compierla. Tuttavia ho creduto che valesse sempre la pena di fare questo sforzo per il fascino, che esercita un pensatore così geniale quale il Leibniz, che riesce simpatico ed istruttivo pur nei suoi errori, e ho cercato di prepararmici con una diligente informazione non solo delle fonti, ma dei commenti e delle esposizioni, che potei avere fra mano.

Non mi lusingo ad ogni modo di essere riuscito

nel mio scopo: chiedo quindi che il presente saggio sia considerato solo come un tentativo di esposizione sistematica della filosofia di Leibniz, che serva di incitamento a chi, meglio dotato da natura e più maturo nell'arte, possa più degnamente assolvere un così difficile compito. Quanto a me, mi affido alla indulgente benevolenza dei lettori, perchè mi sia tenuto conto almeno della buona intenzione.

La filosofia di Leibniz è una filosofia religiosa? Questo sembra negare lo Höffding quando, in contraddizione a quanto risulta dall'osservazione spassionata delle sue opere, sostiene che « il Leibniz non è propriamente una natura religiosa » (1). In ciò egli è forse confortato da due interpretazioni logiche che del sistema del nostro filosofo sono state fatte quasi contemporaneamente da Bertrando Russell (2) e da Luigi Couturat (3).

Ma la conoscenza appena un po' approfondita delle sue opere già da tempo note e, ancor meglio, l'esame di altri scritti rimasti lungamente inediti e solo di recente pubblicati dal Baruzi, (4) mostra chiaramente quanto sia sbagliata siffatta opinione.

(1) H. Hoeffding, *Histoire de la philosophie* (trad. franc.) I. p. 331. Del resto l'esposizione della filosofia leibniziana fatta da questo autore è superficialissima e forse neppure attinta alle fonti, tranne le più comuni, naturalmente non ben comprese.

(2) B. Russell, *Critical exposition of the Philosophy of Leibniz* (Cambridge 1900).

(3) L. Couturat, *La logique de Leibniz* (Paris, Alcan, 1901).

(4) J. Baruzi, *opp. citt.* e anche « *Trois dialogues mystiques inedits de Leibniz* avec une introduction » in *Revue de metaphysique* janv. 1905.

Certo non si può negare che la filosofia leibniziana si presti ad essere presentata da un punto di vista logico e intellettualista: che meraviglia? per un pensatore come il nostro, allevato nella Scolastica, studioso e minuto indagatore de' più interessanti problemi della logica tradizionale e bramoso di costituire una nuova logica, quella del probabile, innamorato degli schemi delle dimostrazioni matematiche, la cosa si spiega benissimo; anzi ci serviremo noi stessi talvolta di questo modo di presentare le sue dottrine, come più breve ed efficace. — Ma da questo ad affermare, come fa il Couturat, (1) che « *la Logique était, non seulement le* « *coeur et l'âme de son système, mais le centre de son* « *activité intellectuelle et la source de toutes ses inven-* « *tions* » e che si trova « *en elle le foyer obscur ou du* « *moins caché, d'ou jaillirent tant de lumineuses fulgu-* « *rations* » ci corre.

Bisogna invece penetrare bene tutto il pensiero dell'autore, abbracciarne con un solo sguardo le svariatissime manifestazioni, coordinare gli scritti di carattere scientifico e politico, raccostare le sue speculazioni con la sua multiforme attività pratica per convincersi che in realtà la vita del nostro Autore è tutta pervasa da uno spirito sinceramente religioso, che lo porta a cooperare con gli scritti e con l'azione all'avvento di quella *Città di Dio*, di cui tanto spesso e con tanto entusiasmo egli parla nelle sue opere.

Basterebbe ricordare l'interesse, con cui seguì il sorgere e lo sviluppo delle missioni cristiane in Cina, i tentativi fatti per conciliare fra loro non solo le varie sette protestanti, ma i protestanti e i cattolici, per cui

(1) *Op. cit.* XII.

arrivò perfino ad abozzare un *Systema theologicum*, esposizione sommaria della dottrina cattolica, che il buon Alberto de Broglie ritenne confessione personale di una religione segreta professata dal Leibniz; infine i numerosi progetti concepiti per modificare i vari ordini religiosi, e utilizzarli, secondo il suo punto di vista, per la preghiera, per la scienza o per l'azione (1).

Come si spiega dunque questo falso apprezzamento del carattere del nostro filosofo? Io credo che in realtà nel giudicare come intellettualista il Leibniz si obbedisce, senza saperlo, ad un pregiudizio, che si estende a tutto il suo secolo. È opinione volgare, infatti, che il Seicento sia un periodo di decadenza spirituale, un periodo di scetticismo religioso, mascherato ipocritamente di bigottismo. Orbene, niente di più falso! Come si può chiamare miscredente e scettica l'età, in cui Descartes scrive le sue *Meditazioni* e Pascal i suoi *Pensieri*, in cui tuona dal pergamo la voce eloquente di Bossuet, Malebranche medita la sua *Ricerca della verità*, si prepara nel silenzio l'austera filosofia di Porto Reale, si formula l'*Etica* di Spinoza? Fra i secoli dell'età moderna il XVII è stato purtroppo il più calunniato, mentre è stato forse spiritualmente il più fecondo.

(1) Cfr. BARUZI, *opp. citt.*, ed anche EYMERY. *Exposition de la doctrine de Leibniz sur la Religion, suivie de pensées extraites des ouvrages du même auteur.* (Paris, Tournachon — Molin et H. Seguin. MDCCCXIX) dove è pubblicato il testo latino e una versione francese del *Systema Theologicum*, insieme con molti estratti delle opere di L. — Quest'opera non doveva essere nota al Baruzi, quando scriveva il suo « Leibniz » giacchè egli cita la seconda edizione, del 1870, e dà come inedito un passo su S.ta Teresa, che vi è invece pubblicato a pag. 428 (cfr. *op. cit.*, pag. 120 e 326).

Per fortuna i pregiudizi accumulati intorno ad esso vanno diradandosi nella cultura contemporanea, e, almeno nel campo dell'arte, si cominciano a modificare i concetti tradizionali, che lungo tempo offuscarono le menti degli artisti e dei critici; bisogna però insistere e completare la riabilitazione del Seicento negli altri campi dell'attività umana.

Certo nel secolo XVII non mancarono gli scettici; ma in qual secolo sono mancati? Tuttavia di contro ad essi abbondano gli spiriti profondamente religiosi, che si travagliano col pensiero nell'ansiosa ricerca del divino. In cotesta eletta schiera, e non tra i meno inquieti, va collocato il Leibniz.

Fanciullo ancora studia la filosofia e la teologia scolastica e ne assimila tutto quello, che si confà al suo spirito. Ben presto però, insoddisfatto, passa ad altri indirizzi: Lorenzo Valla, Lutero, Bacone, Campanella, Cardano, Keplero, Hobbes, Galileo, Cartesio e molti suoi contemporanei. A 21 anni dalla sua stessa smania di ricerca è indotto a iscriversi ad una setta mistica, quella dei Rosa-Croce, di cui diviene anzi segretario, e si dà a ricerche di alchimia; ma anche di ciò si disgusta, specie dopo la conoscenza del Barone di Boineburg, e torna sulla via maestra, cercando con la lettura e con l'ostinata meditazione di afferrare prima i termini del suo problema, di chiarirne man mano i singoli elementi, di cercare le svariate soluzioni. È questo il periodo che va dal 1668 (anno in cui pubblica la *Confessio naturae contra Atheistas*), al 1672 (anno in cui si reca a Parigi); certo si intravede in mezzo a queste incertezze, in mezzo a questi tentativi e quasi tentennamenti la direzione, per cui si avvia il suo pensiero; ma ci vuole il viaggio in Francia, perchè egli chiarisca le

proprie idee e trovi la via, che lo condurrà alla soluzione.

Nel marzo, dunque, del 1672 Leibniz si reca a Parigi incaricato di una missione diplomatica alla corte di Luigi XIV, e vi si trattiene fino all'ottobre 1676. Parigi era allora il centro intellettuale non solo della Francia ma di tutta l'Europa: letterati, artisti, scienziati, filosofi, studiosi di ogni genere vi si erano raccolti e contribuivano a rendere più splendida la sede del Re Sole. Si crede generalmente che in questo soggiorno il Leibniz si sia specialmente occupato di studi matematici; senza dubbio egli allora affrontò i problemi più profondi di questa scienza e ben presto fece tali progressi da divenire di colpo maestro ad altri, come mostrò con la scoperta del calcolo infinitesimale: ma è credibile che per il Leibniz le matematiche assumessero tale importanza da assorbire tutta la sua energia? o non si deve piuttosto pensare che lo studio profondo delle matematiche fosse per lui mezzo a ricerche più elevate?

La risposta a tal quesito vien data dallo stesso filosofo, il quale, tracciando in terza persona un rapidissimo schizzo autobiografico, dice: « Lo sorpresi un giorno mentre leggeva libri di controversie, e gli manifestai il mio stupore, poichè me lo avevano fatto credere un matematico di professione, non avendo egli fatto altro a Parigi. Allora egli mi disse che s'ingannavano a partito, ch'egli aveva ben altre vedute e c h e l e s u e m e d i t a z i o n i p r i n c i p a l i e r a n o s u l l a t e o l o g i a; che egli si era dato alle matematiche, come alla Scolastica, solamente per perfezionare il suo spirito e per apprendere l'arte di inventare e di dimostrare, e credeva d'avervi fatto dei progressi più che qualsiasi altro » (1).

(1) Klopp IV, 454.

E altrove più chiaramente in prima persona: « Io non ho studiato le scienze matematiche per se stesse, ma per farne un buon uso..... g i o v a n d o a l l a p i e t à » (1). E in una lettera a Burnett confessa di sperare che le sue scoperte nelle matematiche e la fama, che ne è a lui venuta, contribuiranno in qualche modo a dar credito alle sue meditazioni filosofico-teologiche e, dopo di aver citato il caso di Pascal, conclude dicendo che se Dio gli darà ancora per qualche tempo la salute e la vita, spera che gli darà anche tanto tempo libero e tanta libertà di spirito quanto basti a compiere i voti fatti 30 anni prima (egli scrive nel febbraio 1697) per contribuire alla pietà e alla istruzione pubblica sulla materia più importante di tutte (2). E ancora in un altro passo: « La dimostrazione dell'esistenza di Dio e dell'immortalità della nostra anima..... sono, a mio avviso, il frutto di tutti i nostri studi, poichè sta in ciò il fondamento di tutte le nostre speranze...... Io son venuto a queste materie dopo di aver preparato il mio spirito con esattissime ricerche in quelle scienze severe, che sono la pietra di paragone dei nostri pensieri » (3).

E più in là, dopo avere accennato ai suoi studi prima di filosofia scolastica, poi di giurisprudenza, quindi ai viaggi intrapresi, in seguito agli altri studi di matematica e di fisica, soggiunge: « Vengo adesso alla Metafisica, e posso dire che proprio per amor d'essa son passato per tutti questi gradi; poichè in realtà la Metafisica è la teologia naturale, e lo stesso Dio, ch'è

(1) Klopp IV, 444.
(2) Gerh. III, 195 seqq.
(3) Gerh. IV, 290.

sorgente di tutti i beni, è anche il principio di tutte le nostre conoscenze » (1).

È chiaro, quindi, che il giovane studioso, venuto in contatto con la società colta di Parigi, non si lasciò sfuggire l'occasione per raffinare il suo spirito: ebbe perciò frequenti colloqui con Arnauld, Nicole, Saint-Amand, giansenisti; coi PP. Berthet e de la Chaise, gesuiti, col maestro di Spinoza Franz van den Ende, e con un amico di Spinoza, il matematico Tschirnhausen, col Malebranche, con lo Huygens e, dopo la sua breve visita a Londra, relazione con Oldenburg e Boyle. Non bisogna infine dimenticare che, ritornando in Germania, perchè chiamato al posto di Consigliere e Bibliotecario del duca di Hannover Giovanni Federico, egli volle passare per la Aja per conoscere personalmente Benedetto Spinoza.

Con la sua venuta a Hannover finisce il periodo, che potremmo chiamare di assimilazione, e comincia quello di elaborazione (2). Il suo spirito ormai si è affinato: dallo studio delle matematiche e della fisica egli ha imparato quello che chiama il metodo del ragionamento, dalle letture e dai colloqui coi piú forti pensatori del suo tempo ha saputo trarre quel ricco cibo spirituale, di cui andava in cerca la sua anima avida di sapere; il contatto vivo e immediato coi più urgenti problemi speculativi lo pone in grado di rivalutare da un nuovo punto di vista tutta la filosofia precedente, e quindi vivifica, per così dire, la già

(1) GERH. IV, 292.

(2) Scriveva infatti in maggio 1676: « *Angelegt und anegefangen ist vieles worden, ausgeführt aber und zur vollkommenheit gebracht, freilich nichts* (GUHRAUER, Biogr. t. I. p. 145).

meravigliosa sua erudizione storica: egli acquista la coscienza della sua personalità, comincia a veder chiaro nel tumulto di pensieri, che si sono destati nel suo animo, a coordinarli, a scorgere fra loro quelle che saranno le idee direttrici della sua filosofia: abbozza così il suo sistema. Questo periodo finisce al 1684. Da questo anno in poi egli, che ha già raggiunto il suo punto di vista ed ha una conoscenza chiara del sistema, cerca di renderla anche distinta, per usare termini suoi, cioè di scrutarne i particolari, di seguirne gli sviluppi, di farne nuove applicazioni, mostrandone a se stesso e agli altri la ricchezza. Ben inteso che tutto questo lavorio, in uno spirito così alacre ed attivo, come quello di Leibniz, non può avvenire senza mutare qua e là, arricchire, integrare, correggere, e ciò spiega sia talune incertezze, oscurità e forse contraddizioni, che si trovano nelle sue svariatissime opere, sia anche la mancanza di un *magnum opus*, che esponga in forma sistematica il suo pensiero. Gli è che quel sistema era troppo vivo e troppo passionatamente vissuto nello spirito del suo autore, perchè potesse cristallizzarsi in un libro solo. Egli preferiva invece presentarlo da mille aspetti diversi ai mille personaggi, con cui era in relazione epistolare, e nel modo che a ciascuno potea riuscire più accetto; sì che lo sentisse egli stesso uno insieme e molteplice, già concreto e determinato nelle sue parti, ma capace di seguire le correnti di pensiero, i bisogni, le aspirazioni del momento e suscettibile, quindi, di adattarsi alle più svariate esigenze, come un albero, fortemente saldo nelle sue radici, ma così vegeto da potere ad ogni primavera ricoprirsi di novelle fronde.

Noi non seguiremo però, e non potremmo, il

pensiero del nostro autore in tutti i suoi complicati meandri: una filosofia esposta è sempre, necessariamente, più schematica e più arida di una filosofia vissuta; e da questo punto di vista esporre è anche impoverire, perchè vuol dire irrigidire in formule precise e ben determinate quello che ha tutta la inesauribile ricchezza e mobilità e, starei per dire, flessuosità di un organismo vivente.

Però se questo è vero dal punto di vista dell'autore, che vive intensamente la sua filosofia, è vero ancora che un sistema nella storia della filosofia ha valore non tanto per i particolari, per il modo cioè, onde risolve questo o quel problema, ma per il modo, onde guida alla soluzione di quei massimi problemi, che hanno affaticato e sempre affaticheranno lo spirito umano.

È perciò che la storia della filosofia non può farsi col metodo filologico della ricerca minuta del particolare: tutto ciò interessa il biografo, il psicologo, l'erudito, ma resta sempre al di qua; può essere e talvolta *deve* essere un presupposto, ma non è la storia della filosofia; questa non può tener conto che delle idee direttrici di un sistema, presentandole in modo da metterne in luce tutta la fecondità, e, poichè questo lavoro non può esser fatto se non partendo già da una concezione personale dei problemi dello spirito, ne viene di conseguenza, che in verità la storia della filosofia non può essere che l'opera di un filosofo ed è insomma filosofia essa stessa.

CAPITOLO I.

IL MOTIVO RELIGIOSO NELLA FILOSOFIA DI LEIBNIZ.

Per quello che abbiamo detto or ora non serve al fine propostoci lo schizzare una biografia religiosa del Leibniz, ricercare le origini della sua speciale concezione della religione e della filosofia, seguirne passo passo lo sviluppo, stabilire quali influenze esterne possano aver agito su di lui, sia prima, nella casa paterna, sia poi a Hannover; e del resto questo lavoro, che sarebbe sempre psicologia non filosofia, è già stato fatto in forma forse un po' frammentaria, ma vivace, qua e là enfatica, ma con informazioni quasi sempre di primissima mano, dal Baruzi, nelle due opere già citate, *Leibniz et l'organisation religieuse de la Terre* e *Leibniz* della collezione *La Pensée chrétienne*, alle quali rimando il lettore curioso.

Non è tuttavia inutile ricordare che i primi scritti del nostro autore affrontano dei problemi di carattere religioso, come quello della esistenza di Dio, della predestinazione, dell'Eucaristia, della Trinità, della risurrezione (1), i quali richiedono necessariamente l'elabo-

(1) BARUZI *Leibniz*, Introd. III.

razione di una metafisica, e che poi sempre, anche nel periodo della piena maturità del sistema, egli si preoccupa di far vedere come le sue dottrine siano le più adatte, e forse le sole adatte, a conciliarsi con le principali verità del cristianesimo (1).

Egli pertanto indirizzò tutta la sua attività intellettuale ad un fine eminentemente religioso, convinto com'era che il filosofare, anzi, soltanto, il contribuire in qualunque modo alla ricerca della verità in ogni campo del sapere, è contribuire alla gloria di Dio (2). Dichiara infatti che fin dalla sua giovinezza il suo fine più importante è stato di lavorare alla gloria di Dio con l'incremento delle scienze, che notano meglio la potenza, la sapienza e la bontà divina, e ha preferito questo fine agli onori e alla fortuna (3), giacchè lo studio della natura è un mezzo per meglio conoscere e meglio amar Dio; infatti Dio è l'ultima ragione delle cose e la conoscenza di Dio è tanto principio delle scienze, quanto la sua essenza e la sua volontà sono il principio degli esseri; e pertanto quelli, a cui Dio ha dato il tempo e i mezzi di conoscerlo meglio e quindi di amarlo di un amore più illuminato, non devono trascurarne le occasioni e devono darsi allo studio della natura (4). Egli considera le scienze come un possente strumento per esaltare la gloria di Dio (5) e perciò vorrebbe che le scoperte si facessero per uno spirito di

(1) « *Je defie qui qui ce soit... de donner un systeme qui satisfasse mieux à touts buts de la religion et de la morale* »: GERH. VI 559.

(2) ROMMEL II 207; GERH. III 261.

(3) F. DE CAR. *Oeuvr. de L.* VII, 502; GERH. VI, 552.

(4) *Ined.* in BARUZI « *L.* » 334, cfr. anche GERH. III 386.

(5) GERH. II, 536.

pietà, che è il frutto di una scienza ben intesa, lungi dall'esservi contraria (1). Curiamo, egli raccomanda, tutte le verità, purchè le indirizziamo a maggior gloria di Dio (2).

È naturale, quindi, che egli trovi con questo spirito del buono e del solido da per tutto; ma l'importante è di saperlo riferire a Dio: p. es. lo studio dell'archeologia e della numismatica vale a giustificare la storia antica, la quale serve di base per dimostrare la verità della religione e per conoscere il senso letterale della Sacra Scrittura, che non deve essere disprezzato, sebbene non basti..; e insomma trova dovunque Dio e la sua gloria (3). — Le ricerche storiche, la critica, l'erudizione non possono agli occhi suoi avere altro scopo e vantaggio che di sottrarre ai dubbi e all'alterazione gli antichi documenti della felicità, e, per così dire, della nobiltà nostra, che, rigenerati, dobbiamo riferire al Cristo (4). — Anzi egli pensa che per volere divino la critica sia stata risuscitata e coltivata e agevolata dall'invenzione della stampa per illustrare e stabilire prima di tutto la religione cristiana; sicchè è certo che, trascurata la critica, perirebbero anche i documenti umani della fede divina e non rimarrebbe mezzo alcuno per dimostrare a qualche cinese, israelita o maomettano le verità della nostra religione (5). Egli vede nella Storia uno specchio della Divina Provvidenza, che ci mostra Dio rivestito di qualità morali; infatti in essa Dio si

(1) KLOPP VIII 134.

(2) *Ined.* BAR. « *L.* » 152. nota.

(3) *Ined.* BAR. « *L.* » 343.

(4) GERH. III 12; cfr. anche III 183-4; II 567; VII 139 segg. 175.

(5) GERH. III 15.

rivela non tanto come principio delle cose, come avviene nella metafisica e nella matematica, e come mirabile inventore di macchine, come nella fisica, ma anche come Re degli Spiriti in questa Repubblica universale, e quasi uno dei nostri, come uno Spirito così ben disposto verso di noi da mostrare la sua immensa bontà per il genere umano nel modo di governare gli Imperi e di proteggere la Chiesa, ma specialmente nella economia della salvezza nostra; sicchè sembra che le verità astratte dalla materia mostrano la presenza di Dio ossia l'immensa ampiezza delle idee fluenti dal fonte della sua essenza, la storia naturale ci rivela la sua sapienza nel costruire l'universo, ma la storia civile — in cui è compresa anche la Sacra — proclama la sua fecondissima volontà. E siccome la religione cristiana (della quale, per quanto si estenda nel tempo e nello spazio l'umana conoscenza, nessuna è più santa e più sublime nella sua semplicità e più degna di un filosofo) si fonda non soltanto sull'eccellenza dei suoi dogmi, mirabili a chi li comprenda, ma anche sulla sua origine singolarmente senza esempio, che la provvidenza, regolatrice dell'universo, pare abbia assistito intimamente con particolare cura, ne segue che la dimostrazione di sì grandi verità non può farsi se non per mezzo della storia (1).

Ma anche la fisica e la medicina hanno per ultimo fine la gloria di Dio (2); infatti a traverso i gradi delle osservazioni fisiche perveniamo alle più sublimi e più importanti conoscenze della metafisica o della teologia

(1) GERH. VII 139.
(2) *Ined.* in BAR. « *L.* » 163 pubblicata in parte in DUT. II 263.

naturale (1); uno dei migliori usi della vera filosofia e particolarmente della fisica è di alimentare la pietà e di elevarci a Dio (2), giacchè, quando si conosce la natura si è, per così dire, del consiglio di Dio (3). — Onde nasce il dovere di studiare la natura da un punto di vista più elevato che non sia quello della fisica meccanista: « Nostrum autem est vestigia Dei in rebus « adorare, nec tantum instrumenta ipsius in operando « rerumque materialium effectricem mechanicen, sed et « admirandi artificii sublimiores usus meditari, et que- « madmodum Architectum corporum, ita et maxime Re- « gem mentium Deum eiusque optime ordinantem omnia « intelligentiam agnoscere, quae perfectisimam Universi « Rempublicam sub potentissimi ac sapientissimi Mo- « narchae dominatu constituit. Ita in singularibus natu- « rae phaenomenis utriusque considerationis coniunctio- « ne vitae pariter utilitatibus et perfectioni mentis, nec « minus sapientiae quam pietati consulemus » (4).

Egli confessa che fin dalla giovinezza ha intensamente meditato su i problemi religiosi (5), e che lo studio di tutte le altre scienze è stato da lui fatto solo al fine di prepararsi meglio all'altissimo compito di conciliare la fede e la ragione, di fondare cioè una filosofia, che non solo non contraddicesse ai misteri della fede rivelata, ma preparasse anzi lo spirito a riceverli con uno sviluppo naturale. Si veda, p. es., con quanto calore scriveva nel 1695 a M.me de Brinon: « Pare,

(1) *Ined.* in BAR. « *L. et l'organ.* » 213 n. 1.
(2) GERH. IV 341; III, 202, 218, 274, 279.
(3) *Ined.* in BAR. « *L.* ». 352; cfr. anche GERH. III, 121, 262.
(4) GERH. IV, 392.
(5) *Th.* pref. (Jan. p. 19, segg).

« Signora, che voi mi accusiate di poco zelo. Volesse « Dio che io avessi lumi e forze proporzionati alla mia « buona volontà. Credetemi, ve ne supplico, quando vi « dico che sono lontanissimo dal considerare come un « passatempo intellettuale (*jeu d'esprit*) argomenti così « importanti. Voi mi esortate a non pensare per un « mese a niente altro che all'esame della mia religione: « ma che è un mese, Signora, di fronte a tanti anni, « che vi ho impiegati fin dall'età di ventidue anni? » (1) E a Morell nel 1696: « Ho meditato su questi argomenti « più profondamente e da più tempo che voi forse non « crediate.... Ho meditato forse con altrettanta appli« cazione che lo stesso Poiret su quanto riguarda la « vera teologia interiore. Ed ho cercato anche di rispon« dervi con i fatti » (2).

Nel 1710 conferma a Burnett che, siccome ha meditato su questa materia fino dalla sua giovinezza, crede di averla discusso a fondo (3). E ad Arnauld aveva già scritto parecchi anni prima che pure in mezzo a tante distrazioni in tutta la sua vita di nessun altro argomento si era più occupato quanto di quello, che doveva renderlo sicuro della vita futura, e confessava — si noti bene — che questa sola più che qualunque altra era stata la causa del suo filosofare (4). Sicchè dopo le sue svariatissime ricerche e le intense meditazioni egli è profondamente convinto che la vera ragione si concilia sempre con la vera rivelazione ed a torto si contrappone l' una all' altra (5), giacchè in fondo una

(1) F. DE CAR. II, 84.
(2) *Ined.* in BAR. « *L.* ». 338.
(3) GERH. III, 321.
(4) GERH. I, 71; cfr. anche *ibid.* 76 e IV, 292.
(5) *Ined.* in BAR. « *L.* » 345.

verità non potrebbe contraddire all'altra e il lume della ragione è anch'esso un dono di Dio da quanto il lume della rivelazione. Infatti l'oggetto della fede è la verità che Dio ha rivelato in modo straordinario, e la ragione è il concatenamento delle verità; ma particolarmente di quelle, a cui lo spirito umano può giungere per via naturale, senza l'aiuto dei lumi della fede (1). Perciò come difende la fede contro gli attacchi dei falsi scienziati, così sente il bisogno di difendere la ragione contro gli attacchi dei falsi mistici, che ne hanno un concetto sbagliato. « Vi sono di quelli, egli dice, « che provano piacere e si gloriano di declamare con« tro la ragione, come se fosse un pedante importuno: « è, invece, declamare contro Dio e la verità; infatti « che altro è la ragione, se non il collegamento delle « verità? Ed è proprio dell'essenza di Dio di essere « la fonte della verità. Sicchè, dopo di aver compiuto « il nostro dovere per acquistare ed esercitare la virtù « e ciò che è necessario alla nostra esistenza, la nostra « cura principale dovrebbe essere l'esatta ricerca della verità » (2) — Declamare contro la ragione è segno di una buona dose di ignoranza; la ragione è la voce naturale di Dio e solo per mezzo di essa si deve giustificare la voce di Dio rivelata, affinchè non si resti ingannati dalla nostra immaginazione o da qualche altra illusione (3). — Essa è un lume divino che ci è dato per meglio conoscere ed amare Dio: « l'uomo... ha « ricevuto da Dio una guida, che gli mostra come bi-

(1) *Th.* disc. prel. §§ 1, 23, 29 e GERH. IV, 292.
(2) *Ined.* in BAR. « *L.* » 188; GERH. VII, 487: « *Verissime dixisti veram pietatem non tollere usum rationis, sed perficere* »
(3) *Ined.* in BAR. « *L.* » 348.

« sogna condursi nella vita e conoscere ed onorare il « suo autore. Questo lume originario è la retta ragione « .... Dio non poteva farci un dono più eccellente e « più divino..... E benchè la Ragione divina oltrepassi « infinitamente la nostra, si può dire senza empietà che « abbiamo la ragione in comune con Dio, e ch'essa « non solo stabilisce i legami di ogni società ed ami- « cizia fra gli uomini, ma ancora fra Dio e l'uomo » (1). La ragione umana, pertanto, non è che una parte della ragione suprema e universale, che è nell'intelletto divino, e non ne differisce se non come una goccia d'acqua dall'oceano, o meglio come il finito dall'infinito (2).

Sicchè « essendo la ragione un lume sufficiente per « guidare le nostre azioni ordinarie e per portarci alla « conoscenza di Dio e alla pratica della virtù.... essa « è il principio di una religione universale e perfetta, « che si può chiamare a buon diritto la legge della na- « tura » (3).

Per mezzo di questo dono divino della ragione noi possiamo dunque salire alla conoscenza delle più alte verità, e specialmente di quelle più comprensive, che hanno più intimo rapporto con l'Essere supremo, e che per ciò più possono perfezionarci. E questa conoscenza sola è buona per se stessa, tutto il resto è mercenario e deve solo apprendersi per le necessità e i bisogni della vita e per essere meglio in grado di applicarci in seguito alla perfezione del nostro spirito. Tuttavia la deviazioni umane, la cura *de pane lucrando* ed anche le vanità ci fanno spesso dimenticare il Padrone per

(1) *Ined.* in BAR. « *L.* » 352.
(2) *Th.* disc. prel. § 61; GERH. II, 125; *Pr. Nat. e Gr.* § 14.
(3) *Ined.* in BAR. « *L.* » 354.

il servo e il fine per i mezzi. Dice infatti a proposito dell'erudizione che bisogna distinguere fra le conoscenze solide, che accrescono il tesoro del genere umano, e le notizie dei fatti; egli non disprezza questa erudizione, anzi ne riconosce l'importanza e l'utilità, ma vorrebbe che si badasse di più al solido, giacchè da per tutto sono troppo poche le persone, che attendono a ciò che più importa. Non c'è nulla di così bello e di così soddisfacente come il possedere una vera conoscenza del sistema dell'universo, non solo riguardo ai corpi, ma anche alle sostanze in generale e specialmente riguardo alla natura divina e a quella della nostra anima, anzi degli spiriti in generale. Egli crede di essersene occupato; ma se molte persone se ne occupassero, si andrebbe ben lontano, non solo per i comodi della vita e per la salute, ma anche per la sapienza, la virtù, la felicità; e invece il più delle volte ci interessiamo solo di bagattelle, che ci divertono, ma non ci perfezionano: e si deve intendere per perfezione solo ciò, che può restarci dopo questa vita: giacchè la conoscenza dei fatti è su per giù come quella delle vie di Londra, che è buona finchè vi si abita (1). — Sicchè, siccome il nostro spirito, a parte la grazia, è specialmente perfezionato dalla conoscenza dimostrativa delle più grandi verità per via delle loro cause o ragioni, bisogna confessare che la metafisica o la teologia naturale, che tratta delle sostanze immateriali e specialmente di Dio e dell'anima, è la più importante di tutte le scienze; (2) infatti il fine principale della filosofia deve essere una conoscenza di Dio e dell'anima, che

(1) GERH. III 182.
(2) JAN. I 255-256.

possa eccitarci ad amar Dio e a praticare la virtù (1). Sicchè ogni filosofia viene a coincidere con una teologia, giacchè « la teologia è il grado più alto della co« noscenza e di ciò che riguarda lo spirito, e... con« tiene in qualche modo la buona morale e la buona po« litica » (2). Così anche il suo sistema viene a terminare « in una teologia, onde egli può dire con perfetta since« rità: « Io comincio da filosofo e finisco da teologo » (3).

(1) GERH. III, 218, 279; VI 548.
(2) *Ined.* in BAR « *L.* » 163.
(3) BODEMANN *Leibniz-Handschriften*, Hannover, 1895, p. 58.

CAPITOLO II.

LA CRITICA DEL MECCANISMO.

Per questo vivo senso del divino, per la profonda e intima religiosità del suo spirito il Leibniz è indotto a combattere con vivacità, talvolta con asprezza e non di rado con qualche ingiustizia la filosofia meccanista, inaugurata da Cartesio e continuata poi dai suoi discepoli. La critica contro Cartesio, i minori cartesiani e Spinoza e contro Locke, che costituisce il lato negativo della sua dottrina, occupa infatti una parte notevole nelle opere del nostro filosofo.

Ed è naturale: una filosofia, la quale all' occhio acuto e scrutatore di lui, che sapeva scorgerne le estreme conseguenze, mostrava di finire necessariamente nel panteismo spinozistico, dove Dio è un puro nome e si identifica con la natura *(Deus sive Natura)*, e che poi nel campo morale non poteva dare che un arido stoicismo, o, più, coerentemente, un epicureismo (nel senso esatto della parola), doveva senza dubbio suscitare in lui viva avversione e indurlo quindi a combatterla con la coscienza di compiere un dovere.

Il Meccanismo, non ostante la personale religiosità di molti suoi fautori, era di fatto negazione di Dio

(almeno di un Dio-persona, vivo e vero) e come tale per sua essenza irreligioso. Confutarlo, mostrarne gli errori nella fisica come nella metafisica e nella morale, era tanto più necessario, in quanto che il bisogno di raccogliere in forma sistematica le nuove cognizioni, che un più accurato studio della natura aveva fatto acquistare, e la sterile vacuità delle ultime propaggini della scolastica, che apparivano ormai agli occhi di tutti come i rami secchi di un vecchio tronco moribondo, avevano d'un tratto attirato tutti i giovani verso Cartesio, il quale prometteva di rispondere, e genialmente, a questa profonda esigenza spirituale del suo tempo. - Quel suo stile vivace, vigoroso, che colpisce prima ancora di convincere, quella sua stessa enfasi e, starei per dire, arroganza intellettuale, così adatta allo spirito di una generazione giovane, ebbra delle nuove scoperte e cosciente di iniziare una nuova era nella storia della scienza, avevano largamente diffuso le sue dottrine, che, ripetute e sviluppate da cento e cento discepoli, avevano invaso la Chiesa, la Corte, le Università, perfino i salotti mondani. Molti, è vero, le ripetevano senza comprenderne appieno il vero valore, seguendo più la moda che una personale convinzione; ma altri lavorava nella solitudine della Aja a trarne con inesorabile logica *(ordine geometrico)* le estreme conseguenze. Bisognava correre ai ripari nell' interesse della religione e della morale, cioè della filosofia stessa, e opporre vivacità a vivacità e, quando occorresse, anche esagerazione ad esagerazione: era la necessità della polemica che lo richiedeva.

Non tutti però hanno compreso il motivo principale, che ispirava il Leibniz in questa critica contro il Cartesianismo: e taluno non ha esitato ad ac-

cusarlo addirittura d' invidia per la fama di Cartesio.

Lasciando da parte i contemporanei dell' autore, dai quali egli si difese bene con la lettera pubblicata nel *Journal des Savants* dell' agosto 1697 rispondendo a Silvain Regis, che lo aveva attaccato pubblicamente nel N. 23 dello stesso periodico (giugno 1697) (1), fermiamoci piuttosto a qualche moderno (che pure dovrebbe essere più spassionato) come il Nourrison; il quale nella sua opera *La philosophie de Leibniz* (2) (che, se offre qualche pregio in molti punti, dato il tempo in cui fu composta, tuttavia è il piú delle volte troppo superficiale) crede di potere così riassumere i motivi, che fecero di Leibniz un avversario del cartesianismo:

1°) lo spirito di setta dei cartesiani;

2°) il desiderio di sgombrare il terreno da un sistema, che avrebbe impedito la diffusione del proprio, e quindi una certa gelosia per il suo avversario;

3°) il desiderio di combattere anche nel campo filosofico l' influenza francese, che aveva combattuto in politica.

Ora l'assegnare motivi così estrinseci per spiegare l' atteggiamento di un pensatore di prim'ordine e di vigoroso ingegno speculativo come il nostro di fronte ad un sistema, da cui egli stesso dichiara di aver preso

(1) « *Reflexions sur une lettre de Monsieur Leibniz écrite à Monsieur l' Abbé Nicaise, dans la quelle il pretend faire voir que les principes de la Philosophie de Monsieur Descartes renferment des consequences contraires à la Religion et à la pieté* » e « *Reponse aux reflexions qui se trouvent dans le 23 Journal des Sçavants de cette année touchant les consequences de quelques endroit de la philosophie de des Cartes* » (GERH. IV pagg. 333-342).

(2) Paris, Hachette, 1860, pag, 103, 193-95.

le mosse per il proprio (1), è semplicemente ridicolo, e tanto più strano nel Nourrison, in quanto pare che egli abbia intravisto qua e là il motivo religioso fondamentale di quella filosofia (2).

Accusare, poi, Leibniz di gelosia verso Cartesio è patente ingiustizia, come stan lì ad attestarlo innumerevoli passi, in cui è messa in luce l'importanza e il merito di lui e del suo sistema. Proclama che si deve al Galilei e a des Cartes in materia di filosofia quasi quanto a tutta l'antichità, (3) e, accomunando più volte i due grandi genii del secolo XVII, aggiunge: « Riguar-« do a Cartesio son d'accordo con voi che è stato un « uomo di grande ingegno ed aggiungo anche che ha « detto più cose esatte che errate. Il suo stile è vera-« mente filosofico, le espressioni perspicue e naturali, « la forma nè imbellettata di vani colori nè squallida « di scolastica polvere. l'ordine quale si desidera in « chi insegna, sebbene di tanto in tanto, mentre guida « il lettore con le sue meditazioni piuttosto che co-« stringerlo con dimostrazioni, violi la certezza; le sue « opinioni riguardo alla morale sono pienamente rette « e giuste, su Dio e sull'anima esatte ed eccellenti; « nelle scienze della natura per lo meno utili come « esempio, in modo che anche quando non spiega le « vere cause delle cose, rende tuttavia gli spiriti più « adatti a ritrovarle e a coglierle, affinchè essi non « ammettano come vere delle ipotesi, che siano meno « chiare di quella da lui immaginata. Pertanto io soglio

(1) Gerh. III, 606 ecc.
(2) Cfr. specialmente p. 75, 210, 249.
(3) Gerh. IV, 283.

« chiamare gli scritti di Cartesio l'anticamera della vera « filosofia; sebbene, infatti, non sia pervenuto proprio « nel più intimo, tuttavia vi si è accostato più di qua-« lunque altro suo predecessore, eccetto Galileo.... « Quindi chi legge Galileo e Cartesio sarà più atto a « trovare la verità che se andasse vagando qua e là « in mezzo agli autori volgari » (1).

Non si meraviglia quindi che Cartesio abbia subito trovato tanti seguaci, giacchè, tolto il Galilei, nessuno dei contemporanei può paragonarsi con lui per l'ingegno, con cui interpreta le cause delle cose, e per il giudizio, con cui spiega lucidamente le sensazioni, e per l'eloquenza, con cui attira l'animo degli uomini più colti; (2) confessa di avere concepito una grande stima per Cartesio, del cui alto ingegno pochi forse si son resi conto quanto lui, tanto che di tutti gli autori, che l'hanno preceduto e di cui si conoscono le opere, solo Archimede e Galileo possono stargli a paro; (3) lo proclama un uomo meraviglioso ed è convinto che, se vivesse ancora, forse egli solo supererebbe in fisica molti altri uomini anche di grande ingegno (4). E in un altro passo, dopo aver criticato alcune dottrine fondamentali di Cartesio, non esita a dire che tutto ciò non gli impedisce di annoverarlo fra gli uomini più grandi, che abbiano accresciuto il patrimonio intellettuale dell'umanità e che riescono utili anche quando sbagliano (5). Per opera di lui la scienza umana ha fatto notevoli progressi, sicchè il Cartesiano, quando non si lasci trasci-

(1) Gerh. IV 258; VII 483.
(2) Gerh. I, 196.
(3) Gerh. I 335; IV 274, 275, 304, 346.
(4) Gerh. IV 286, 324.
(5) Gerh. IV 314, 294-5, 298.

nare da una vana fiducia, è più atto al progresso di chi abbia solo conosciuto gl' insegnamenti della Scolastica (1). E protesta contro l'accusa d'invidia e animosità contro Cartesio, mossa già a lui prima che dal Nourisson e dall' Émery, dai fanatici Cartesiani suoi contemporanei: « Lungi dal volere abbattere la fama di « questo grand' uomo, penso piuttosto che il suo vero « merito non sia abbastanza noto, perchè non si con- « sidera e non si imita quello, che v' ha in lui di me- « glio.... Io voglio dire che la filosofia cartesiana, « è come l'anticamera della verità ed è difficile pene- « trare bene addentro senza passarvi » (2).

Ma altro è ammirare Cartesio, altro ripeterne pappagallescamente le dottrine, accettar queste ad occhi chiusi con *l' ipse dixit* dei Pitagorici, negare che si possa trovarvi degli errori, correggerli e progredire: in tal modo si fa anzi il massimo dei torti a lui, il quale a fondamento della conoscenza aveva messo il dubbio metodico e come carattere ne aveva assegnato la evidenza e la distinzione, e in sostanza s' impedisce il progresso intellettuale; si burla per ciò di quei faciloni, che, appena hanno imparato a fare i pappagalli di Cartesio, credono di possedere chiusa nel loro cervello tutta la sapienza umana, invece di contribuire attivamente a far crescere sempre più questo tesoro (3). « Non leggermente né senza qualche conoscenza di cau- « sa ho espresso l'augurio che non ci si contenti di « parafrasar Cartesio e che i seguaci di questo famoso « autore, le cui opere ammiro come meritano, vo-

(1) GERH. IV 332
(2) GERH. IV 336 e ancora 282; III 611. ecc.
(3) GERH. IV 332.

« gliano ritornare sui vari luoghi delle sue opere per « confrontarli con la ragione e con la natura. Son si- « curo che le persone veramente d' ingegno fra i così « detti Cartesiani non avranno a male queste mie os- « servazioni, e credo che c'è fra loro chi potrebbe pro- « durre qualcosa di bello non meno di Cartesio stesso: « e forse solo l'eccessivo attaccamento alle opinioni « del maestro l' impedisce. Lo spirito settario é per « natura contrario al progresso: per andare avanti bi- « sogna saper cambiare punto di vista, il che non è « facile quando lo spirito è ingombro di idee prese a « prestito, accettate più per autorità che per ragione » (1). Vuole quindi che il tributo di ossequio, che nessuno può negare ad un uomo come Cartesio, sia però conforme a ragione: « È un gran danno che egli non sia « vissuto quanto Hobbes e Roberval, giacchè l' umanità « gli avrebbe grandissimi obblighi ed egli si sarebbe « forse corretto in molti punti. Godiamo di quello che « ha di buono senza aggiogarci al suo sistema e mac- « chiarci di spirito settario; ma sopra tutto studiamoci « di imitarlo facendo anche noi delle scoperte; e questo « è il vero modo di imitare i grandi uomini e parte- « cipare della loro gloria senza toglier nulla ad essi » (2).

Da quanto dunque abbiamo detto e dai passi testualmente riferiti riesce chiaro quello, che già *a priori* si comprendeva: cioè, che non motivi estrinseci potevano indurre uno spirito come il Leibniz a combattere le dottrine Cartesiane, ma ragioni profonde, intimamente connesse col proprio sistema e con la concezione che egli aveva del valore e del fine della filosofia.

(1) DUT. III 200.
(2) GERH. IV 309.

Infatti in moltissimi luoghi dice chiaramente che le ragioni, ond'è mosso, sono le conseguenze irreligiose, che derivano dalla filosofia cartesiana. È sicuro che la nuova filosofia puó recare molto pregiudizio alla pietà (1), specie se male interpretata, e, constatando che la filosofia dei Gassendisti e dei Cartesiani prende il sapravvento in Francia, si meraviglia come mai quelli, che la professano, possono essere cattolici in buona fede (2). - E, benchè non dubiti della sincerità di Cartesio nella professione della sua fede, tuttavia vede che i principî da lui proposti contengono conseguenze strane, a cui non si presta sufficiente attenzione; può dirsi che in fondo Spinoza ha solo sviluppato alcuni germi già implicitamente contenuti nella filosofia di Cartesio, sicchè egli è convinto che nell'interesse della religione e della pietà occorre che questa filosofia venga purgata degli errori, che vi sono mescolati con la verità (3). E infine, più chiaramente, in una lettera a Philippi: « Per quanto riguarda la filosofia di Cartesio, su cui « domandate la mia opinione, non esito a dire assolu« tamente che porta all'ateismo » (4).

Per giustificare tali affermazioni siamo indotti ad entrare nel cuore della critica che il nostro autore rivolge in genere contro la filosofia meccanista e in particolare contro la cartesiana. Sono innumerevoli i luoghi, in cui questa polemica è svolta, in lettere, in trattazioni di carattere sistematico, talvolta in semplici appunti presi per proprio conto; e, sebbene il Gerhardt

(1) GERH. IV 258, 343, segg.
(2) ROMMEL II 53.
(3) GERH. II 562.
(4) GERH. IV 281.

abbia raggruppato nel IV volume della sua edizione *(gegen Descartes und den Cartesianismus)* - lettere ed opuscoli relativi all'argomento, tuttavia si può dire che non c'è scritto di Leibniz, dove manchi un cenno polemico contro l'una o l'altra dottrina di Cartesio o dei suoi discepoli diretti o indiretti. Talvolta anzi pare che tale critica serva a lui come pretesto per esporre le proprie vedute.

Non sarebbe possibile nè utile riferire tutti questi passi; riservandoci quindi di trascriverne qualcuno de' più interessanti, crediamo opportuno raccogliere qui appresso i punti principali della filosofia cartesiana, che il nostro autore sente il dovere di combattere; a piè di pagina si troveranno i richiami giustificativi.

1°) Le verità eterne (cioè i principî della matematica e quelli della morale) dipendono dalla volontà divina e avrebbero potuto essere diverse o contraddittorie, se così a Dio fosse piaciuto (1);

2°) L'essenza della materia consiste nell'estensione (2) e perciò si rigettano le forme sostanziali e accidentali o accidenti reali (3);

3°) Il Meccanismo basta a spiegare la natura e perciò si devono bandire le cause finali dalla Fisica (4);

(1) GERH. I 253-58; III 550; IV 258, 274, 283-87, 310, 314, 329, 344; VII 270, 334; MOLLAT 46; *D. M.* § II; *Mon.* § 46; *Th.* II §§ 180, 185.

(2) GERH. I 74; II 234, 240; IV 258, 264, 274, 308, 345, 393, 478; VII 325-26; BAR. « *L.* » ined. 254; ROMMEL II 53; *D. M.* § XII, XVIII; *N. S.* IV, XX, 10; DUT. II 263.

(3) GERH. IV 345, 478; *D. M.* § X.

(4) GERH. III 54-55, 228; IV 258, 281, 284, 297, 314, 339, 344, 360-61, 390 seqq.; 398, 472; VII 270, 334 *D. M.* § XIX, XXII.

4°) La materia passa successivamente per tutte le forme possibili (1);

5°) E' inspiegabile la conciliazione del libero arbitrio col concorso di Dio (2).

Il Leibniz con una critica acuta, profonda, direi quasi implacabile, mostra quali conseguenze contrarie alle verità religiose derivino da tali premesse; e poichè, secondo lui, una verità non potrebbe contraddire ad un'altra, come abbiamo visto, e d'altro canto non si può dubitare delle verità della fede, ne consegue che l'errore è nella filosofia cartesiana, ed è tanto più grave quanto meno evidente. Bisogna, dunque, metterlo in luce, perchè ci si possa guardarsene.

Così sul primo punto fa osservare che, se non si dà alle verità necessarie valore assoluto, indipendente dalla volontà divina in quanto si considera distinta dall'intelletto, se si ritiene che queste verità sono tali non per se stesse, ma perchè così a Dio è piaciuto e potrebbero essere diverse o anche contradditorie; e quindi la giustizia p. es. avrebbe potuto essere ingiustizia, il male bene, il vero falso ecc., si scuotono insieme i cardini della religione, della morale e della scienza, e si dà di Dio un concetto tirannico, della sua volontà si fa un cieco arbitrio, capriccioso, irrazionale; e chi ci garantisce in tal caso che domani non piacesse a Dio di cambiar punto di vista? E come potrebbe amarsi un tal Dio? e in che differirebbe dal cieco caso? si cadrebbe teoricamente nello scetticismo e praticamente nella indifferenza religiosa, se non addirittura nell'ateismo.

(1) GERH. II 262; IV 259, 274, 281, 283, 289, 297, seqq., 310, 314, 340, 344; VII 334.

(2) GERH. III 292 seqq., 365; IV 345; *Th. disc. prel.* §68-69, ecc.

Dio o l'essere perfetto di Cartesio non è un Dio come si immagina e si desidera, cioè giusto e sapiente, che fa tutto per il bene delle sue creature fino a tanto ch'è possibile; ma é piuttosto qualcosa di molto vicino al Dio di Spinoza, cioè il principio delle cose e un certo potere o Natura primitiva, che fa agire tutto e fa tutto quello, che si può fare. Il Dio di Cartesio non ha nè volontà nè intelletto, perchè non ha il bene per oggetto dell'intelligenza (1). Nè infatti può dirsi buono e giusto Dio, se non vi è una norma costante della bontà e della giustizia, che non sia stata fatta da lui a suo arbitrio. Nè merita di essere lodato per ciò che ha fatto, chè altrimenti quello che ha fatto sarebbe migliore che se avesse agito in modo diverso, il che è contro l'ipotesi, per la quale le cose che sono buone sono tali per il fatto stesso che egli le ha volute: e se fossero diverse sarebbero altrettanto buone; non quindi l'una migliore dell'altra. In oltre Dio non è certo l'autore della propria natura, cioè non la rende possibile volendo se stesso; quindi la sua natura non è buona nè vera, se realmente ogni bontà, ogni volontà, ogni perfezione dipende dalla volontà divina; quindi non merita di essere nè amato, nè onorato (2). E così, dicendo che le cose non sono buone per una qualche regola di bontà, ma per la sola volontà di Dio, si distrugge, senza accorgersene, tutto l'amore di Dio e tutta la sua gloria: perchè, infatti, lodarlo, dato che

(1) GERH. IV. 299; questa critica apparirà più chiara quando si esporrà il concetto leibniziano della volontà.

(2) GERH. I, 258, n. 86.

si dovrebbe lodarlo egualmente, anche se avesse fatto tutto il contrario? dove sarebbe la sua giustizia e la sua sapienza, se non resta che un certo potere dispotico, se la volontà tiene il posto della ragione, se, secondo la definizione del tiranno, ciò che piace al più potente è giusto proprio per ciò? (1).

E passiamo al secondo punto, su cui il nostro Autore insiste molto e in molti scritti, poichè in tal modo ha l'occasione di esporre, chiarire e dimostrare meglio una sua dottrina fondamentale: il concetto della materia, infatti, secondo la scuola cartesiana, si riduce a quello di estensione (dimostrate apparenti le proprietà secondarie), dacchè non c'è che o *res cogitans*, la sostanza spirituale, o *res extensa*, la materia; ora tale concetto della materia, oltre a tanti inconvenienti, rende impossibile spiegare il mistero della Eucaristia sia che venga inteso nel senso cattolico della transustanziazione sia in quello luterano della presenza reale. Infatti, in qual modo un sol corpo può essere in più luoghi, se il corpo e lo spazio sono la medesima cosa? È chiaro dunque che per potere intendere in qualche modo quel mistero occorre concepire ben diversamente la sostanza.

Per la stessa ragione è pericoloso, come fa Cartesio, negare le forme sostanziali e accidentali o gli accidenti reali, che possono esistere senza soggetto: altrimenti gli accidenti del pane si dovrebbero attribuire al corpo del Cristo, di cui dovrebbe dirsi che è bianco, rotondo, soggetto a varie imperfezioni, ecc.

Concepita la materia come pura estensione, ne viene di conseguenza che tutto può spiegarsi meccanicamente,

(1) *D. M.* § II.

e devono quindi escludersi le cause finali dalla fisica. Ora il Leibniz oppone che non ci si può arrestare al Meccanismo, ma si deve andare più in là e cercarne le ragioni in una sorgente più alta, nella metafisica; certo i fenomeni particolari non possono e non debbono spiegarsi che matematicamente o meccanicamente, e in ciò fanno bene i cartesiani a combattere quelli che ricorrono al concorso immediato di Dio o a qualche anima o archeo o ad altri miti della stessa specie; ma, d'altro canto, fermarsi qui e ritenere di avere tutto spiegato col movimento e le sue leggi può far sorgere l'idea che la materia basti a se stessa e che di Dio non c'è più alcun bisogno: fomentare, insomma, il materialismo e l'ateismo. E negare poi che nel campo della fisica possano cercarsi le cause finali, oltre che spesso impedisce o ritarda delle scoperte nello stesso campo della scienza, allontana sempre più dall'idea che una Intelligenza sovrana presieda al mondo e lo governi con somma sapienza e bontà: « Io non accuso, « egli dice, i nostri nuovi filosofi, che pretendono di « bandire le cause finali dalla fisica; ma sono tuttavia « obbligato a confessare che le conseguenze di questa « opinione mi paiono pericolose, specie se le unisco a « quanto ho già confutato a principio di questo di- « scorso che sembra giungere a toglierle completamente, « come se Dio non si proponesse alcun fine o bene « con la sua azione, come se il bene non fosse l'og- « getto della sua volontà. Per conto mio penso al con- « trario che appunto in questo bisogna cercare il prin- « cipio delle esistenze e delle leggi della natura, perchè « Dio si propone sempre il meglio e il più perfetto ..... « Tutti quelli che osservano la mirabile struttura degli « animali si trovano portati a riconoscere la sapienza

« dell'autore delle cose; ond'io consiglio a quelli, che « hanno qualche sentimento di pietà e anche di vera « filosofia, di tenersi lontani dalle frasi di alcuni pre- « tesi spiriti spregiudicati, i quali dicono che si vede « perchè ci troviamo ad avere gli occhi senza che gli « occhi siano stati fatti per vedere. Quando si profes- « sano realmente queste opinioni, che attribuiscono tut- « to alla necessità della materia o ad un certo caso.... « è difficile potere riconoscere un autore intelligente « della natura: giacchè l'effetto deve corrispondere alla « causa ed anzi si conosce meglio per la conoscenza « della causa; ed è irrazionale introdurre una Intelli- « genza suprema ordinatrice delle cose, e poi nella « spiegazione dei fenomeni, invece che della sapien- « za di questa, valersi soltanto delle proprietà della « materia » (1).

Quanto poi all'opinione manifestata da Cartesio, che la materia passi successivamente per tutte le forme, bisogna combatterla, perchè introduce nella creazione la necessità, in quanto, se tutto il possibile o si è realizzato o si realizzerà, il possibile viene a coincidere col reale, e quindi, poichè tutto quello che non si realizza è impossibile, anche col necessario. Non ci sarebbe allora bisogno di ritenere che Dio, guidato dalla sua bontà, abbia creato il mondo, scegliendo fra tutti i possibili il migliore: si negherebbe quindi la provvidenza, si renderebbe inutile ammettere una volontà e una intelligenza in Dio, il cui concetto verrebbe in fondo a coincidere con quello della natura: « Sono « appunto le dottrine che Spinoza ha espresso più « chiaramente, cioè che giustizia, bellezza, ordine sono

(1) *D. M.* § XIX e cfr. anche GERH. IV 506.

« concetti che possono solo riferirsi a noi, ma che la « perfezione di Dio consiste in questa illimitatezza della « sua azione, in modo che niente sia possibile o con- « cepibile, che non sia da lui attualmente prodotto. È « pure l'opinione di Hobbes, il quale sostiene che tutto « ciò che è possibile è o passato o presente o futuro; « e non ci sarà più modo di aspettarsi qualche cosa « dalla Provvidenza, se Dio produce tutto e non sceglie « fra gli esseri possibili.... È - secondo me - il πρῶτον « ψεῦδος e il fondamento della filosofia atea, che tut- « tavia non lascia apparentemente di dire su Dio di « gran belle cose » (1).

Un ultimo appunto, che può farsi a Cartesio, è di avere ritenuto inspiegabile la conciliazione del libero arbitrio col concorso di Dio; giacchè il concorso di Dio è dimostrato con un ragionamento che, se esatto, non può non accettarsi, mentre per sostenere la libertà del volere Cartesio non ha altro argomento che il senso interno, del che - come mostra la critica fattane dal Bayle (2) - si può anche dubitare; (3) e allora, non essendo possibile quello che Cartesio propone, cioè ammettere insieme l'uno e l'altro principio anche se inconciliabili per la nostra mente, si dovrà finire per negare la libertà.

La critica di Cartesio è continuata anche dal Leibniz contro i discepoli e specialmente contro i due più illustri e rappresentativi, Malebranche e Spinoza.

Oltre agli appunti, che possono muoversi al Male-

(1) GERH. IV, 283.

(2) *Diction.* art. Hélèn. T Δ e *Rep. aux Quest. d'un Prov.* (c. CXL, t. III p. 761 seqq.)

(3) *Th.* § 59.

branche in quanto accetta in generale le dottrine di Cartesio, egli merita di essere attaccato per quelle che, pur essendo logiche conseguenze del pensiero del maestro, sono tuttavia sue dottrine specifiche, cioè la teoria delle cause occasionali e quella della visione in Dio.

Abbiamo visto come Cartesio, ponendo un dualismo assoluto fra *res cogitans* e *res extensa*, venisse a rendere inspiegabile il rapporto fra l'anima e il corpo: egli poneva un problema, che toccava ai suoi discepoli di risolvere. Se, disse il Malebranche, giusta i principî della fisica cartesiana, si mantiene sempre la stessa quantità di movimento, é chiaro che l'anima non può dare o togliere movimento al corpo, e questo poi, essendo pura estensione, non potrà a sua volta agire sull'anima, che è di tutt' altra natura; se dunque la coincidenza tra i fenomeni dell'uno e dell'altro non può spiegarsi con una mutua azione immediata, non si può fare a meno di ricorrere a Dio quale causa vera di tale rispondenza. E quindi si deve credere che i movimenti del corpo danno a Dio l'occasione di mutare il corso dei pensieri dell'anima per adattarveli e viceversa, che gli atti di volontà dell'anima sono l'occasione, per cui Dio muta in conformità i movimenti del corpo. In tal modo Dio, servendo da intermediario fra anima e corpo, ne costituisce e spiega il rapporto.

Ma, osserva il Leibniz, prima di tutta questa dottrina ci dà un concetto meschino di Dio, che, come un meccanico maldestro, è costretto ogni momento ad intervenire direttamente per accomodare l'una all'altra queste due macchine, che non sanno andare d'accordo (1). Si impone in tal modo a Dio un vero e pro-

(1) GERH. IV, 520, 560.

prio miracolo continuato, poichè il miracolo non consiste nella rarità o straordinarietà del fatto, ma nell'impossibilità di spiegarlo conformemente alla natura degli esseri, che vi intervengono. Ora qui nè il concetto dell'anima nè quello del corpo offrono elementi, che valgano a spiegarci il loro rapporto (1). Dio dunque è abbassato alla funzione di un vero *deus ex machina*, che venga a risolvere il dramma, quando esso non contiene in sè stesso tale possibilità (2).

Inoltre il Malebranche è lieto che con la sua soluzione si venga anche ad umiliare sempre più la creatura di fronte al Creatore, facendole vedere come essa continuamente ne dipenda pur negli atti più semplici della sua vita, e quanto grande sia, per converso, la potenza e insieme la bontà di Dio. Il che, osserva il nostro Autore, sarebbe lodevole, se non fosse invece molto pericoloso. Infatti il Malebranche non si accorge che a furia di umiliare la creatura, finisce per negare ad essa qualunque attività (3) - Se l'anima non ha in sè stessa un principio di azione, ma deve ripeterlo ogni volta direttamente da Dio, se essa, insomma, è solo qualcosa d'inerte e di passivo, dov'è la sua libertà? e dove il merito o il demerito delle sue azioni? non dobbiamo quindi considerare Dio come causa vera del peccato? (4).

Inoltre, si può considerare ancora come sostanza ciò, che non agisce, ciò, che non contiene in sè nulla, che lo spieghi e lo giustifichi? ciò, che acquista si-

(1) GERH. III 341, 346, 354, 374, 383; VI 540.
(2) GERH. IV 483, 397.
(3) GERH. IV 589, 590.
(4) GERH. IV 509 (N. 10).

gnificato solo in virtù di qualche altro principio assolutamente diverso? e viceversa non è naturale legare insieme sostanza ed azione? E in tal caso negare ogni attività alle creature non è metterne in pericolo, anzi negarne affatto la sostanzialità? Poichè Dio solo agisce, Dio solo è sostanza: le creature si trasformano così in suoi modi di essere o modificazioni, e Dio per conseguenza finisce per confondersi con la natura: *deus sive natura*, precisamente come dice Spinoza (1).

Su per giù alle medesime conseguenze si giunge con l'altra dottrina, sostenuta dal Malebranche, e strettamente connessa con la precedente, che noi vediamo tutto in Dio: giacchè essa non fa che confermare la passività delle creature rispetto a Dio, e quindi negarne in fondo la sostanzialità.

Il che, se pure per le sue conseguenze irreligiose non viene accettato dal Malebranche, è nondimeno perfettamente conforme allo spirito della sua filosofia, la quale è tutta fondata su tal concetto della sostanza, quale non potrebbe accettare chi riconoscesse la qualità di sostanza anche alle creature. Il Malebranche, infatti, definisce la sostanza « tutto ciò, che può concepirsi solo e senza pensare ad altra cosa o senza che « l'idea, che se ne ha, rappresenti qualche altra cosa, « ossia ciò che può concepirsi solo come esistente in- « dipendentemente d'altra cosa. In somma ciò che s'in- « tende quando si dice che una sostanza è un essere, « che sussiste in se stesso. Invece tutto ciò, che non « può concepirsi solo o senza pensare a qualche altra « cosa, è un modo di essere o una modificazione della « sostanza ». — Il Malebranche ha poi l'ingenuità di

(1) GERH. III 66, 657; IV 515, 589, 594; VI 530.

credere che il suo concetto di sostanza possa applicarsi sia all'estensione che al pensiero, che quindi, a parer suo, vengono ad essere le due sole specie di sostanze. Ma egli non s'accorge che in fondo Dio solo può essere concepito come indipendente da ogni altra cosa; non vedremo dunque coincidere la sostanza del Malebranche con quella di Spinoza? (1).

Colpa di Cartesio, il quale sin da principio ha compromesso la nozione di sostanza, che resta quindi l'errore fondamentale del suo sistema. Egli infatti ha:

1°) concepito la sostanza come qualcosa d'inerte, negandole ogni attività e spontaneità;

2°) ha posto un dualismo assoluto fra *res cogitans* e *res extensa*;

3°) ha identificato sostanza e accidenti, e per tutto ciò è stato costretto

4°) a non potere più spiegare il rapporto fra l'anima e il corpo e a dovere ricorrere a Dio come intermediario (come più chiaramente ha sviluppato Malebranche) e a conceder quindi troppo a Dio e troppo poco alle creature;

5°) a metter quindi in pericolo, se non proprio a negare, la personalità, e, checché si dica, la realtà di queste, che finiscono per diventare *modi di essere* della sostanza divina, la quale resta sola agente. « *Unde Car-* « *tesiani, cum nullum principium activum substantiale* « *modificabile in corpore agnoscerent, actionem omnem* « *ipsi abiudicare et in solum Deum transferre sunt coac-* « *ti, accersitum ex machina, quod philosophicum non* « *est* » (2). « Secondo la dottrina, che priva le creature

(1) GERH. VI 581-82.
(2) GERH. IV 397.

« di ogni potere ed azione, Dio sarebbe l'unica sostanza « e le creature ne sarebbero solo gli accidenti o le mo« dificazioni, in modo che, anche senza volerlo, si « viene a cadere nell'opinione di Spinoza, il quale « mi pare abbia spinto fino alle sue ultime conseguenze « la dottrina Cartesiana delle cause occasionali » (1).

Nè si venga a dire che bisogna negare l'azione o la forza alle creature col pretesto che esse creerebbero, se producessero modalità, giacchè la produzione di modificazioni non è *creazione*: Dio produce le sostanze dal niente, le sostanze producono gli accidenti coi mutamenti dei loro limiti (2) e perciò è Dio che crea e conserva continuamente le loro forze, cioè una sorgente di modificazioni, che è nella creatura, ovvero uno stato, onde può arguirsi che avverrà cambiamento nelle modificazioni; perchè altrimenti Dio non produrrebbe nulla e non resterebbe altra sostanza che la sua, il che ci porterebbe a tutti gli assurdi del Dio di Spinoza: sicché in fondo l'errore di questo nasce solamente dall' aver tratto tutte le conseguenze dalla dottrina, che toglie la forza e l'azione alle creature (3).

Sicchè, ricapitolando, bisogna: badare a non confondere le sostanze con gli accidenti; a non togliere l'attività alle sostanze create, perchè ciò che non agisce non merita il nome di sostanza; se gli accidenti non sono distinti dalle sostanze; se la sostanza creata è un essere successivo, come il movimento; se non dura al di là di un momento e non si ritrova la medesima durante qualunque parte assegnabile del tempo nè più

(1) GERH. IV 590.
(2) *Th.* § 395.
(3) GERH. IV 567-8; VII 444.

nè meno che i suoi accidenti; se non opera affatto, proprio come una figura geometrica o un numero, perchè non si dirà con Spinoza, che Dio è la sola sostanza e le creature ne sono solamente gli accidenti o le modificazioni? (1). Lo Spinozismo non è che un Cartesianismo più spinto, più coraggioso, e, checchè si dica, più coerente.

Questa è appunto la ragione, per cui il Leibniz non si propone una critica specifica a Spinoza: sebbene, infatti, siano frequentissimi gli spunti polemici contro di lui, (2) ed anzi siano state pubblicate delle minute ed acute osservazioni ad alcune lettere e ad altre opere dello Spinoza, (3) tuttavia in fondo questi non ha fatto che sviluppare con logica rigorosa le conseguenze, che erano implicite nei principî della filosofia di Cartesio: si confronti p. es. la definizione della sostanza data dal Malebranche, che abbiamo sopra riferito, con quella « dello Spinoza: « *Per substantiam intelligo id quod* « *in se est et per se concipitur: hoc est id, cuius con-* « *ceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari* « *debet* » (4); si vede come esse siano quasi perfettamente identiche. E ciò non fa meraviglia, giacchè tutte e due derivano dalla filosofia del maestro.

Quindi contro Spinoza non può che ripetersi l'obbiezione generale fatta al sistema cartesiano; cioè che bisogna intendere diversamente la nozione di sostanza, se si vuole evitare di cadere nel panteismo, giacchè

(1) *Th.* III § 393.
(2) Cfr. p. es. GERH. II 133; III 545, 550, 567, 568; IV 283, 285, 299, 314, 341, 346, 509, 515, ecc.
(3) FOUCHER DE CAREIL « *Refut. inéd. de Sp.* »; STEIN « *L. und Spinoza* »; GERH. 121-152.
(4) *Eth.* I def. III.

essa è la «*clef de la philosophie interieure*» (1) e si può anzi affermare che Spinoza avrebbe perfettamente ragione, se la sostanza dovesse concepirsi a mo' di Cartesio e non invece così, come è intesa nel sistema di Leibniz (2).

Pertanto per distruggere lo Spinozismo dalle radici occorre instaurare tutta una nuova filosofia, che, rettificando la nozione di sostanza, lasci a Dio insieme con la potenza l'intelligenza e la volontà, e non neghi poi alle creature l'attività, la personalità, la libertà.

(1) GERH. II 78; III 245. 545, 567.
(2) GERH. III 575; IV 508-09.

CAPITOLO III.

IL PRINCIPIO DI RAGION SUFFICIENTE.

L'insufficienza del Meccanismo a risolvere i principali problemi della filosofia, o almeno a risolverli in modo da non intaccare le verità religiose, induce il Leibniz a cercare un nuovo principio, che, conciliando insieme meccanismo e finalità, i diritti della scienza e quelli della fede, apra nuove vie alla speculazione e possa servire come solido punto di partenza per una coerente sistemazione delle conoscenze umane.

Questo principio, che rappresenta la vera scoperta del nostro autore, che, mentre dà un profondo significato religioso alla sua filosofia, fa fare un notevole passo in avanti al pensiero, è quello di ragion sufficiente. Comprendere bene il valore di questo principio è comprendere bene non soltanto la filosofia di Leibniz, ma tutta la storia della filosofia moderna.

Della sua importanza il Leibniz ebbe piena coscienza e, sebbene riconoscesse che più o meno esplicitamente esso fosse stato adoperato da altri (e cita volentieri a tal proposito Archimede), sa però che egli pel primo lo ha enunciato in modo chiaro e determinato, portandolo all'altezza di un vero e proprio prin-

cipio speculativo, e, sopra tutto, ne ha scorto tutta l'importanza e ne ha tratto tutte le conseguenze.

« Questo assioma, egli dice, deve ritenersi tra i più « grandi e più fecondi della conoscenza umana, e da « esso dipendono la maggior parte della metafisica, « della fisica e della scienza morale; anzi senza di esso « non potrebbe neppure dimostrarsi l'esistenza di Dio « dall'esistenza delle creature, nè stabilire un ragio« namento dalle cause agli effetti o dagli effetti alle « cause; e neppure nelle materie civili si potrebbe « concludere cosa alcuna. Sicchè tutto ciò che non « è necessario matematicamente deve ripetersi da « esso » (1).

Con questo principio si dimostra la divinità e tutto il resto della metafisica o della teologia naturale; e si dimostrano anche in qualche modo i principi fisici indipendenti dalla matematica, cioè i principi dinamici o della forza (2). Esso, di cui neppure Cartesio e molte persone di grande ingegno hanno considerato il valore e le conseguenze, basta da solo a distruggere il vuoto, gli atomi, le qualità occulte e tutte le altre ipotesi fantastiche (3), mentre per mezzo di esso noi, sebbene povere creature limitate, possiamo in qualche modo penetrare nei secreti della natura e partecipare dei disegni della Provvidenza (4).

Per aver saputo enunciarlo e adoperarlo il Leibniz può vantarsi di avere oltrepassato i suoi predecesso-

(1) GERH. VII, 301, 419 N. 126; *Th.* § 44.
(2) GERH. VII, 356, 419 § 126.
(3) GERH. III, 519; VII 378, 393, 408, 419-20.
(4) GERH. III 529.

ri (1) e di aver fatto fare quindi un gran passo alla scienza umana (2).

Il Leibniz dà quindi una grandissima importanza a questo suo principio e lo considera come avente un vero e reale valore metafisico (3), sì da contrapporlo — come tale — ai principi matematici o logici (4) e da ritenerlo capace di servire di fondamento ad una filosofia generale dimostrativa (5).

Il Couturat e il Russell (6), facendosi, per così dire, pigliar la mano dal demone professionale, poichè l'uno e l'altro sono studiosi di logica, disconoscono il valore metafisico di questo principio, considerandolo come puramente logico, ingannati fors'anche dalla forma logica, con cui esso è presentato specialmente nella corrispondenza con Arnauld. Ma non bisogna dimenticare che questi, col Nicole, è l'autore della « Logica di Porto Reale », e che è un lato caratteristico della psicologia di Leibniz di presentare le proprie dottrine nel modo più accetto a ciascuno; egli quindi sa farsi scolastico con gli scolastici (7), cartesiano coi cartesiani (8), cattolico coi cattolici (9), mistico coi mistici (10). Che meraviglia, dunque, che abbia accentuato il

(1) GERH. III 529 e VII 393 N° 21.
(2) GERH. VII 372, N° 5.
(3) *Pr. Nat. e Gr.* § 7.
(4) GERH. VII 355.
(5) GERH. III 530; VII 372 N. 5.
(6) Opp. citt.
(7) Cfr. la corrispondenza col p. des Bosses.
(8) » » » Malebranche, Eckhard ecc.
(9) » » » granduca di Hessen-Rheinfels, con Arnauld, col des Bosses cit. ecc.
(10) BAR. Opp. citt. *passim.*

valore logico dei suoi principi parlando con uno degli autori del più famoso trattato di logica dei suoi tempi? Solo bisogna aver l'acume necessario per ben comprenderne lo spirito vero, che egli riveste di linguaggio diverso, secondo la diversa mentalità dell'interlocutore.

Per renderci conto quindi in modo esatto del vero valore del principio di ragion sufficiente e penetrare così nell'intimo della filosofia di Leibniz, bisogna che ci soffermiamo anche un po' diffusamente su di esso.

La formula, di cui generalmente si serve il Leibniz per esprimerlo, è ben nota e nel modo più completo può enunciarsi così: « *Nessun fatto potrebbe ritenersi « vero o esistente, nessuna enunciazione rispondente a « verità, senza che ci sia una ragione sufficiente, che « giustifichi a priori perchè la cosa avvenga e perchè « avvenga così e non diversamente* » (1).

Il principio di ragion sufficiente è dunque un principio universale, giacchè si applica ad ogni genere di proposizioni: « In ogni proposizione affermativa vera, dice il Leibniz, sia necessaria che contingente, sia « universale che singolare, la nozione del predicato è « compresa in qualche modo in quella del soggetto « *(praedicatum inest subiecto)*, perchè occorre sempre « che ci sia un qualche fondamento della connessione « dei termini d'una proposizione, che deve trovarsi « nella loro nozione » (2).

Il Leibniz distingue pertanto due specie di verità: verità eterne o necessarie, e verità di fatto o con-

---

(1) *Th.* § 44; *Pr. Nat. e Gr.* § 7; *Mon.* § 32; GERH. VI 602; VII 199, 309, 356, 363.

(2) GERH. II 46, 56; VII 199-200, 309; *D. M.* § XIII; *Mon*, §§ 33-36.

tingenti; le prime riguardano le essenze, le seconde le esistenze (1). Applicando il principio di ragion sufficiente alle proposizioni, che esprimono le verità necessarie, si vede che la giustificazione del legame, che unisce in esse il soggetto al predicato, è data dal fatto che la nozione del predicato è analiticamente inclusa nella nozione del soggetto, per essenza, all'infuori di qualunque volontà e di ogni rapporto al tempo reale, sicchè il predicato è in fondo una parte del soggetto e la giustificazione del vincolo, che li unisce, è nell'identità del soggetto con una sua parte, cioè con sè stesso: e la proposizione contradditoria ad esse implicherebbe contraddizione (2).

Queste proposizioni quindi dipendono dal principio di identità o di contraddizione (3).

Ma nelle proposizioni contingenti, che si riferiscono cioè ai fatti, all'esistente, al reale, l'analisi del soggetto, per quanto approfondita, non ci fa mai ritrovare incluso necessariamente in esso il predicato (4) e quindi i giudizii sintetici non possono essere giustificati dal principio di contraddizione; e poichè, come si è detto, queste proposizioni riguardano il reale, bisogna domandarsi: come mai si giustifica il reale?

---

(1) GERH. III 400; *Mon.* § 33 seqq. *N. S.* IV, c. IX, § 1; *Th. Disc.* § 2.

(2) *D. M.* § XIII; *N. S.* IV, c. XI, §. 11; *Th.* §§ 170, 174, 189, 280-89, 367, *Abr.* obj. 3; *Rem.* § 14; GERH. III 259; VII 200, 295-96, 300, 309. Da queste verità bisogna escludere l'esistenza di Dio, che, mentre è necessaria, afferma anche l'esistenza (GERH. III 226).

(3) GERH. IV 327, 329; VII 309; *Mon.* §§ 33-35; *Th. Disc.* § 2; *N. S.* IV, c. IX § 1; *D. M.* § XIII.

(4) *Mon.* §§ 31-37; GERH. II 62; VII 44.

A questo problema erano state date prima del Leibniz due soluzioni perfettamente contraddittorie, una da Cartesio l'altra da Spinoza: il primo aveva affermato che tutto dipende dall'arbitrio di Dio, e non solo le esistenze, ma anche l'essenze, ogni ordine, ogni legge, la stessa verità e la bontà (1). Era negare la possibilità di una spiegazione qualsiasi del reale e, come dimostra Leibniz, cacciare la ragione verso lo scetticismo. L'altro, vedendo bene le conseguenze che venivano dalla soluzione cartesiana del problema, era passato dalla tesi all'antitesi, e di fronte a quella, che possiamo chiamare i r r a z i o n a l i t à a s s o l u t a del reale, ne aveva affermato l'a s s o l u t a n e c e s s i t à: per lui il mondo era un effetto inevitabile dell'esistenza di Dio, e ne derivava con la stessa fatale necessità, con cui la conseguenza deriva dalla premessa, il corollario dal teorema.

Per poco che si faccia attenzione nè l'una nè l'altra dottrina scioglie veramente la difficoltà, poichè l'una nega che si possa trovare la giustificazione del reale, l'altra che ci sia bisogno di cercarla, l'una trasforma in accidentali ed arbitrarii tutti i giudizî, anche i necessarî, l'altra riduce tutti i giudizî, anche i contigenti, a necessarî. La nostra ragione resta dunque egualmente insoddisfatta, poichè negare un problema non è risolverlo, quando il problema si pone e si ripone assillante alla nostra coscienza.

E del resto, qualunque delle due soluzioni si scegliesse, non sarebbe possibile costituire una coerente teoria della scienza. L'induzione, dimostratasi così fecondo strumento di ricerca, sarebbe concepibile in un mondo fondato sul principio cartesiano della arbitrarietà del reale, o su quello spinozistico della necessità? A che pro ricercare con la nostra ragione, se non siamo sicuri che in essa sia immanente in qualche modo la ragione divina, e che quello, che è verità per noi, sia anche verità per Dio, eternamente: sia, insomma, l a V e r i t à? Infatti, potrebbe accadere che, quando noi fossimo arrivati a conquistare, attraverso a laboriosissime indagini, anche una sola delle leggi, che regolano i fenomeni, a Dio piacesse di cambiarla: non avremmo perduto inutilmente la nostra opera e non dovremmo ricominciare il lavoro di Sisifo? Qualunque legge fisica da noi scoperta, anche se perfettamente dimostrata, resterebbe malcerta e quindi praticamente inefficace, se sussistesse il sospetto che essa non è definitiva e potrebbe essere soppiantata da un'altra. A che pro travagliarci in una sterile ricerca? Chi ci assicurerebbe della validità delle nostre conoscenze? Da tal posizione di pensiero non può nascere coerentemente che lo scetticismo.

(1) *Rép. ad object. sext.* n. 8.

Non meno gravi, sebbene in altro senso, sarebbero le conseguenze del principio spinozistico: infatti le scienze dovrebbero modellarsi tutte sul tipo delle matematiche e seguire un metodo rigorosamente deduttivo: dal concetto di Dio noi dovremmo gradatamente potere ricavare anche tutte le leggi, che regolano il mondo: precisamente come tentò Spinoza: il quale, però, se non avesse conosciuto per altra via quelle leggi, ben difficilmente avrebbe poi potuto tentare di dedurle dai suoi principî. L'induzione, che dà, sì, l'ansia affannosa della ricerca, ma anche la soddisfazione della verità conquistata col nostro sforzo personale, non avrebbe, a rigore, ragion d'essere, l'esperienza sarebbe perfettamente inutile: basterebbe chiudersi nella propria stanza

da studio e lì, ragionando solo con noi stessi, dovremmo potere costruire *a priori* il mondo; l'uomo dovrebbe potere riprodurre integralmente in sè stesso l'attività intellettuale di Dio.

Ma se tali erano le conseguenze estreme, che venivano coerentemente dalle due posizioni antitetiche di Cartesio e di Spinoza, c'era tuttavia in essa una parte di vero, in quanto l'una e l'altra rispondeva ad una profonda esigenza del nostro spirito: la contingenza e l'ordine; se non che avevano il torto tutte e due di essere unilaterali e di non tener conto ciascuna dell'altra; così la scuola cartesiana finiva per far coincidere la contingenza col cieco caso, lo spinozismo confondeva l'ordine con la necessità.

Venne dunque il Leibniz e seppe accogliere e unificare nella vastità del suo spirito la parte di vero, che si celava nelle due opposte dottrine, eliminandone nello stesso tempo l'errore: e di fronte all'arbitrarietà o alla necessità del reale, ne affermò la razionalità.

Infatti, anche nei giudizi sintetici ci deve essere una ragione *a priori*, che giustifichi il rapporto fra il soggetto e il predicato (contro Cartesio, che lo aveva considerato effetto del puro arbitrio di Dio); ma la ragione non può essere l'identità fra il soggetto e il predicato, giacchè i giudizi sintetici non cessano dall'essere contingenti e il loro contrario non implica contraddizione (contro Spinoza, che ne aveva affermato la necessità) (1): il mondo deriva dalla volontà di Dio, come aveva affermato Cartesio, ma questa volontà non è capricciosa, (2) sibbene guidata da un principio, cioè il principio del meglio ed ubbidisce quindi in certo modo ad una necessità: ma non è la necessità cieca, fatale, geometrica di Spinoza, sibbene una felice necessità, una necessità morale, che inclina senza costringere (1).

(1) GERH. I 354.

(2) «At veritates contingentes oriuntur a voluntate Dei non mera, sed optimi seu convenientissimi «considerationibus, ab intellectu directa. Ex mero «autem Dei arbitrio nihil omnino proficisci potest; nam tale in Sapientem non cadit, imo nec in «alium quemvis, cum illi, qui non rationibus impel«luntur, saltem affectibus aut affectuum rudimen«tis moveantur. Nulla actio voluntarii agentis me«re arbitraria est, sed semper subest ratio vel causa, «qua inclinatur agens etsi non necessitetur» (GERH. III 550).

Infatti Dio avrebbe potuto a rigore, parlando astrattamente, scegliere uno qualunque dei mondi possibili, perchè se ne possono concepire infiniti senza cadere in contraddizione; ma tra questi Egli, guidato dalla sua bontà, ha scelto il mondo attuale come quello che include il più di perfezione: (2) sceglierne un altro avrebbe importato non un'assurdità logica o contraddizione, ma un'assurdità morale o imperfezione. E come la possibilità è il principio dell'essenza, così la perfezione o il grado di essenza (per cui più esseri sono compossibili) è il principio dell'esistenza. Donde si vede come sia libero l'Autore del mondo nel creare, sebbene faccia tutto in modo determinato, giacchè agisce secondo il principio della sapienza e della perfezione; l'indifferenza nasce dall'ignoranza e quan-

(1) GERH. I 149; VII 304

(2) MON. §§ 31-55; *D. M.* § XIII; *Th.* §§ 7-8, 10, 44-45, 119, 130, 173, 196, 206, 208, 225, 345, seqq. — GERH. II 51 seqq; VII 300-01, 303-04, 309-10, 379, 390 §§ 9-10, ecc.

to più si è sapienti tanto più si è determinati ad operare nel modo più perfetto (1).

Una prova della razionale contingenza delle leggi della natura ricava il nostro autore dalla dimostrazione delle leggi del movimento, ritenute arbitrarie dai cartesiani e dal Boyle, geometricamente necessarie da Spinoza.

Ma prima di tutto le leggi del movimento, enunciate da Cartesio ed accettate da Spinoza, erano sbagliate, e bisognò correggerle, e, correttele, non fu difficile dimostrare che esse non potevano spiegarsi nè dal punto di vista cartesiano nè dal punto di vista spinozistico, ma solo partendo dal principio della perfezione e dell'ordine, poichè sono effetto della scelta sapiente di Dio.

Il Leibniz dimostrava queste leggi in vari modi, ma bisognava sempre supporre un principio, che non fosse di assoluta necessità: p. es. che l'effetto è sempre eguale in forza alla causa o, che vale lo stesso, che si conserva sempre la stessa forza; oppure che l'azione è sempre eguale alla reazione, il che suppone nelle cose una ripugnanza al cambiamento esterno e non potrebbe dedursi nè dall'estensione nè dall'impenetrabilità; o che un movimento semplice ha le stesse proprietà che potrebbe avere un movimento composto che producesse i medesimi fenomeni di traslazione, ecc.

Ora questi e altri simili principî sono molto plausibili, razionali e riescono felicemente nella spiegazione delle leggi del movimento; ma è evidente che non contengono alcuna necessità assoluta, che costringa ad ammetterli, come avviene invece dei principî logici o matematici.

Considerando infatti l'indifferenza della materia al

(1) GERH. VII 304.

movimento o al riposo, sembra che un corpo di maggior massa in riposo debba essere trascinato senza alcuna resistenza da uno di massa minore in movimento, nel qual caso ci sarebbe azione senza reazione e un effetto più grande della causa.

Così niente ci costringe a dire che, se una palla corre liberamente sopra un piano orizzontale continuo con un certo grado di velocità, che chiameremo A, il suo movimento deve avere le proprietà di quello che essa avrebbe se andasse meno rapidamente in un battello mosso anch'esso nella medesima direzione con la differenza di velocità per fare in modo che la palla, guardata dalla riva, avanzasse col medesimo grado di velocità A; giacchè, sebbene per mezzo del battello risulta la stessa apparenza di velocità e di direzione, non è certo la medesima cosa. Tuttavia si osserva che gli effetti degli urti di varie palle sul battello, il cui movimento in ciascuna isolatamente, sommato a quello del battello, dà l'apparenza di ciò, che avviene fuori del battello, corrispondono realmente agli effetti che queste medesime palle farebbero fuori del battello: il che è certamente bello, ma punto necessario.

Così ancora un movimento nel senso dei due lati di un triangolo rettangolo compone un movimento nel senso dell'ipotenusa; ma non ne deriva che un globo mosso lungo l'ipotenusa debba fare l'effetto di due globi della medesima grandezza mossi lungo i due cateti: eppure ciò risulta vero.

Inoltre per mezzo della legge di continuità, che il nostro autore per il primo enunciò in forma coerente, bisogna che si possa considerare il riposo come un movimento, che svanisca, dopo essersi man mano smorzato; e così anche l'eguaglianza come un'ineguaglianza

che si attenua sempre più, come avverrebbe con la diminuzione continua del maggiore di due corpi ineguali, mantenendo il minore la sua grandezza; ed in conseguenza di tale considerazione occorre che la regola dei corpi ineguali o dei corpi in movimento sia applicabile ai corpi eguali o ai corpi, di cui l'uno è in riposo, come ad un caso particolare della regola: il che si verifica nelle vere leggi del movimento e non in quelle proposte da Cartesio e da altri scienziati.

Queste considerazioni fanno vedere chiaramente che le leggi della natura, che regolano il movimento, non sono affatto necessarie, ma neppure arbitrarie; il mezzo termine, che bisogna scegliere. è che sono l'effetto di una scelta della più perfetta Sapienza. E questo grande esempio delle leggi del movimento fa vedere nel modo più chiaro come ci sia differenza fra questi tre casi, cioè di una necessità assoluta, che si può chiamare cieca e dipende solo dalle cause efficienti, dell'arbitrio assoluto, dipendente da una indifferenza di equilibrio, che si fantastica, ma non potrebbe esistere, ove non c'è una ragione sufficiente nè nella causa efficiente, nè nella finale, e in fine di una necessità morale, che viene dalla libera scelta della sapienza in rapporto alle cause finali. E per conseguenza c'è modo di giudicare come s'abbia torto di confondere ciò, che è assolutamente necessario, con ciò che è determinato dalla ragion del meglio, o la libertà, che si determina per opera della ragione, con una indifferenza vaga (1).

---

(1) *Th.* §§ 345-349; *Pr. nat. e Gr.* § 11; *D. M.* § XVIII-XXII; GERH. III 623; VII 270-79, 280-83, 305, 444, 447-48, 501 che vale la pena riferire: « Mechanismi fons est vis primitiva, « sed leges motus, secundum quas ex ea nascuntur « impetus seu vires derivativae, profluunt ex perceptione boni et mali, seu ex eo quod est convenientissimum. Ita fit ut efficientes causae pendeant « a finalibus, et spiritualia sint natura priora materialibus, uti etiam nobis sunt priora cognitione, « quia interius animam (nobis intimam) quam corpus « perspicimus.

Pertanto solo partendo dal principio di ragion sufficiente, o, che vale lo stesso, dopo le spiegazioni date, dal principio della razionalità del reale si può costruire la scienza, la quale, anzi, non sarebbe mai sorta, se ogni ricercatore non avesse implicitamente ammesso quel principio.

In tal modo anche nei giudizi sintetici si potrà trovare la giustificazione del nesso, che unisce il soggetto col predicato; questo nesso è intrinseco, ma non necessario, sicchè non sempre potrà scoprirlo la ragione umana, per la quale perciò l'esperienza come fonte di conoscenza dell'esistente mantiene tutto il suo valore (1).

Siamo dunque ben lontani dalla posizione spinozistica, ed è anzi proprio questo che dà alla ricerca scientifica valore morale. La luce, che noi con la nostra stessa opera veniamo lentamente facendo nei secoli per entro il nostro spirito, è luce di vero, è luce di bene; noi conquistando e quasi svelando a noi stessi la divina Verità, pur traverso agli inevitabili errori, sviluppiamo le nostre energie e realizziamo sempre più e sempre meglio la nostra natura, compiamo il nostro dovere, acquistiamo il merito, che un troppo facile compito ci toglierebbe. Il concetto spinozistico della verità

---

(1) GERH. III 259.

è un concetto statico, e il concetto invece, su cui è fondata l'opera scientifica, è essenzialmente dinamico, è quello di una verità, che si va per noi facendo man mano che la scienza progredisce; è gloria di Leibniz averne avuto chiara coscienza e averlo esplicitamente enunciato. Per lui dunque, come per Vico, può dirsi che « l'uomo sa le cose matematiche, ma solo Dio sa le cose fisiche ».

Infatti, mentre la necessità del legame, che vincola soggetto e predicato nei giudizi analitici, può essere scoperto *a priori* dall'uomo, così non avviene e non può avvenire nei giudizi sintetici, che riguardano il reale; poichè, per trovare questo legame, bisognerebbe potere esaurire il contenuto del soggetto, il quale, essendo un vero individuo concreto e contenente in sè implicitamente tutto l'universo, è, come tale, infinito e inesauribile e in rapporto non solo con tutto il reale, ma anche con tutto il possibile. Il predicato, in queste proposizioni, non è contenuto nell'essenza del soggetto in quanto specie cioè astrazione: occorre che la volontà divina tragga dalla specie astratta, e soltanto possibile, l'individuo concreto e reale e ne determini col suo *fiat* onnipotente la natura e insieme l'esistenza (1). Da allora, ma solo da allora, i predicati, compresa l'esistenza, saranno inclusi nel soggetto, e quindi una intelligenza, che potesse esaurire l'infinita particolarità dell'individuo (che naturalmente potrebbe essere solo la divina), saprebbe sempre trovare nella nozione del soggetto il predicato, e potrebbe dire che e perchè a tal soggetto convenga tal predicato; in

(1) Gerh. VII 38-9; *Mon.* §§ 37-38.

una parola saprebbe darne la ragione *a priori* (1).

Il contingente dunque per Dio è anch'esso certo, ma non è necessario, in quanto il contrario non implica contraddizione: « Generaliter omnis propositio vera « (quae identica sive per se vera non est) potest probari a priori ope Axiomatum seu propositionum per « se verarum, et ope definitionum seu idearum. Quotie« scumque enim praedicatum vere affirmatur de subjecto, « utique censetur aliqua esse connexio realis inter prae« dicatum et subiectum, ita ut in propositione quacun« que: A est B (seu B vere praedicatur de A) utique B « insit ipsi A, seu notio eius in notione ipsius A aliquo « modo continetur, idque vel absoluta necessitate in « propositionibus aeternae veritatis vel certitudine qua« dam ex supposito decreto substantiae liberae penden« te in contingentibus, quod decretum nunquam omni« mode arbitrarium et fundamenti expers est, sed sem« per aliqua eius ratio (inclinans tamen, non vero ne« cessitans) reddi potest, quae ipsa ex notionum analy« si (si ea semper in umana potestate esset) deduci pos« set, et substantiam certe omnisciam omniaque a priori « ex ipsis ideis suisque decretis videntem non fugit. Con« stat ergo omnes veritates etiam maxime contingentes, « probationem a priori seu rationem aliquam cur sint, « potius quam non sint habere. Atque hoc ipsum est « quod vulgo dicunt nihil fieri sine causa, seu nihil esse « sine ratione. Haec tamen ratio utcunque fortis (quam.

(1) *D. M.* §§ VIII, XIII; Gerh. VII 200 e 309, che riferisco: « *In veritatibus contingentibus, ut in numeris surdis, resolu« tio procedit in infinitum, nec unquam terminatur; itaque certi« tudo et perfecta ratio veritatum contingentium soli Deo nota est, « qui infinitum uno intuitu complectitur* ».

« quam qualiscunque sufficiat ad maiorem in alterutram « partem inclinationem) etsi certitudinem in praesciente « constituat, necessitatem tamen in re non ponit, neque « contingentiam tollit quia contrarium nihilominus per se « possibile permanet nullamque implicat contraditionem, « alioqui quod contingens esse supposuimus, necessa- « rium potius seu aeternae veritatis foret » (1).

E ancora « Duobus utor in demonstrando princi- « piis, quorum unum est: « *Falsum esse quod implicat « contradictionem* », alterum est: « *omnis veritatis (quae « immediata sive identica non est) reddi posse rationem* », « hoc est notionem praedicati semper notioni sui subiec- « ti vel expresse vel implicite inesse, idque non minus « in denominationibus contingentibus quam necessariis « locum habere.

« Discrimen inter veritates necessarias et « contingentes vere idem est, quod inter numeros « commensurabiles et incommensurabiles: ut enim in « numeris commensurabiles resolutio fieri potest in « communem mensuram, ita in veritatibus necessariis « demostratio sive reductio ad veritates identicas lo- « cum habet. At quemadmodum in surdis rationibus « resolutio procedit in infinitum et acceditur quidem « utcunque ad communem mensarum, ac series quae- « dam obtinetur, sed interminata, ita eodem pariter « processu veritates contingentes infinita analysi in- « digent, quam solus Deus transire potest. Unde ab « ipso solo a priori ac certo cognoscuntur. Etsi « enim semper ratio reddi posset status prioris ex prio- « re: huius tamen rursus ratio reddi potest, neque adeo « ad ultimam rationem in serie pervenitur. Sed ipse

(1) Gerh. VII 300-01.

« progressus in infinitum habet rationis locum, quod, « suo quodam modo, extra seriem, in Deo, rerum au- « tore poterat statim ab initio intelligi, a quo priora « aeque ac posteriora et magis quam a se invicem de- « pendent. Quaecumque igitur veritas analyseos est in- « capax demostrarique ex rationibus suis non potest, sed « ex sola divina mente rationem ultimam ac certitudinem « capit, necessaria non est. Talesque sunt omnes quas « voco veritates facti. Atque haec est radix contingen- « tiae, nescio an hactenus explicatae a quoquam » (1).

Per l'intelligenza divina, quindi, l'idea dei predicati verrà in qualche modo necessariamente inclusa nel soggetto; ma è chiaro che si tratta di una necessità puramente ipotetica, che suppone, cioè, il libero decreto della creazione di un tal soggetto. Ad evitare pertanto la confusione con la necessità nel senso in cui s'intende abitualmente, cioè di una necessità logica o matematica, è più corretto e conforme peraltro alla tradizione della filosofia cristiana dire che i predicati (cioè i futuri contingenti), sono certamente, ma non necessariamente legati col soggetto: Dio quindi può prevedere, o meglio vedere quello che tale soggetto farà, pur non agendo sulla volontà di lui; e se ciò che Egli vede non si realizzasse, ci sarebbe una falsità, non una impossibilità logica nella nozione di quel soggetto (2).

In quanto la necessità del mondo è ipotetica, suppone, cioè, il decreto di Dio, di creare il mondo e ci riporta perciò alla volontà di Dio, non parrebbe del tutto superata la posizione cartesiana, poichè questa volontà divina,

(1) Gerh. VII 199-200.
(2) *Th.* § 36-37; Gerh. II 46.

sorgente delle esistenze, potrebbe ancora apparire come un puro arbitrio: bisogna perciò cercare anche in seno, per così dire, alla volontà divina la ragione sufficiente di un tal soggetto determinato (1). Ora il principio di ragion sufficiente, in quanto è applicato ad una volontà e specialmente alla volontà divina, genera il principio del meglio, norma di ogni atto volontario (2); per dar l'esistenza al mondo migliore Dio ha determinato che fosse questa o quest'altra l'essenza, la nozione, di questo o di quest'altro individuo. La creazione è dunque un atto di bontà, per cui noi dobbiamo gratitudine e amore, avendoci Egli chiamato dal nulla all'esistenza ed avendoci circondato di tanti altri esseri, che, meno coscienti o addirittura incoscienti, mentre esprimono e celebrano la sua gloria, fanno, per così dire, di cornice all'uomo, creatura prediletta, e servono a renderne in gran parte più lieta la vita.

Contro il principio leibniziano di ragion sufficiente applicato alla creazione insorse da prima Antonio Arnauld (3) e poi, con più violenza e forse non senza mala fede, anche Samuele Clarke (4), accusandolo di fatalismo. Lasciando per ora da parte la polemica con Arnauld, della quale parleremo più a proposito, quando esamineremo il concetto di sostanza, vedremo per ora quali sono gli argomenti, di cui si vale il Clarke, e seguiremo un po' da vicino, poichè ne vale la pena, l' interessante polemica.

(1) GERH. III 529, 550; VII 379.

(2) *D. M.* § XIII e tutta la lettera a Coste (GERH. III 400 e segg). Questa dottrina sarà chiarita studiando il concetto leibniziano della volontà.

(3) GERH. III 11-138.

(4) GERH. VII 345-440, JAN. I 732-816; DE R. 253-328.

Il Clarke dichiara di accettare il principio di ragion sufficiente; ma non s'accorge di non intenderlo affatto:

« È vero, egli dice, che niente esiste senza ragion « sufficiente, e niente esiste in un certo modo piuttosto « che in un altro, senza che ci sia di tal fatto una ra- « gion sufficiente, e quindi dove non c'è alcuna causa « non c'è neppure un effetto. Ma questa ragion suffi- « ciente è spesso la semplice volontà di Dio. P. es: se « si riflette perchè una determinata parte o un dato « sistema di materia è stato creato in un certo luogo « e un altro in un altro luogo, poichè, essendo ogni « luogo assolutamente indifferente ad ogni materia, sa- « rebbe stato precisamente lo stesso anche vice-versa, « supposto che le due porzioni di materia (o le loro « particelle) siano simili, se, dico, si riflette a ciò, non si « può addurne altra ragione, che la semplice volontà « di Dio. E se questa volontà non potesse mai agire « senza essere predeterminata da qualche causa, come « una bilancia non potrebbe muoversi senza i pesi che « la facciano pendere, Dio non avrebbe libertà di scelta: « e sarebbe introdurre la fatalità » (1).

Il Leibniz giustamente osserva che, così dicendo, il Clarke mostra di non aver compreso il suo assioma, e, mentre finge d'accettarlo, in realtà lo rifiuta, poichè l'esempio addotto porterebbe appunto a sostenere che Dio vuole qualche cosa, senza che ci sia una ragion sufficiente della Sua volontà: sarebbe un ricadere nell' indifferenza vaga, che egli ha tanto combattuto e mostrato assolutamente chimerica anche nelle creature e

(1) Data l'importanza dei passi, indicherò le pagine corrispondenti a ciascuna delle tre edizioni più comuni: GERH. VII 359-60; JAN. I 789; DE R. 261.

contraria alla Sapienza divina, che non potrebbe operare senza ragione (1).

Il Clarke ribatte che affermare che la volontà non è per sè stessa una ragion sufficiente è insinuare che Dio non ha in se stesso un principio di azione ed è quindi per così dire meccanicamente determinato dalle cose esterne (2).

Il Leibniz contrappone che una volontà nuda, senza alcun motivo (*a mere will*), è una finzione non solo contraria alla perfezione di Dio, ma chimerica, contraddittoria, incompatibile con la definizione della volontà: e un Dio che agisse in tal modo sarebbe un Dio di nome, per nulla differente dal caso degli Epicurei; affermare quindi che ci sia anche per la volontà divina una ragion sufficiente non significa che Dio debba essere determinato dalle cose e s t e r n e, ma sempre da ciò che è i n l u i, dalle Sue conoscenze prima che cosa alcuna esista fuori di lui (3).

L'avversario cerca allora di venire ad un esame più profondo della volontà, e fa alcune osservazioni esatte; ma poi, senza accorgersene, finisce per cadere in patente contraddizione, poichè, dopo aver detto che gli esseri intelligenti sono agenti, non sono quindi passivi, ed i motivi non agiscono su di loro come i pesi su di una bilancia, aggiunge: « E s s i h a n n o i n l o r o f o r- « z e a t t i v e e a g i s c o n o t a l v o l t a p e r m o t i v i « p o t e n t i, t a l v o l t a p e r m o t i v i d e b o l i, e t a l- « v o l t a a n c h e q u a n d o l e c o s e s o n o a s s o l u- « t a m e n t e i n d i f f e r e n t i. I n q u e s t' u l t i m o c a-

(1) GERH. VII 364-65; JAN. I 744; DE R. 266 67.
(2) GERH. VII 367, 369; JAN. I 746, 748; DE R. 269, 271-72.
(3) GERH. VII 371-72, 374; JAN. I 750, 753; DE R. 274, 277.

« s o, si noti, p o s s o n o e s s e r c i o t t i m e r a g i o n i « p e r a g i r e, b e n c h è d u e o p i ù m a n i e r e d i « a g i r e p o s s a n o e s s e r e a s s o l u t a m e n t e i n- « d i f f e r e n t i » (!) (1).

Il Leibniz, protestando contro l'accusa di fatalismo, scende a sua volta ad un'analisi più minuta della necessità, distinguendo la necessità assoluta dalla ipotetica, la necessità logica o matematica, il cui contrario implica contraddizione, e la necessità morale, per cui il sapiente sceglie il meglio e ogni spirito segue la maggiore inclinazione. La necessità ipotetica è quella che la supposizione o ipotesi della previsione divina impone ai futuri contingenti, di cui non si può fare a meno senza negare insieme a Dio la prescienza dei futuri contingenti e la provvidenza, che regola e governa le cose in particolare: essa però non toglie per nulla la libertà, poichè Dio, mosso dalla suprema ragione a scegliere fra più serie di cose o mondi possibili quello, in cui le creature libere prendessero queste o quest'altre risoluzioni (pur col suo concorso), ha reso con ciò ogni avvenimento certo e determinato, ma non ha tolto la libertà alle creature, giacchè con la sua scelta ha solo attuato le loro nature, che vedeva nelle proprie idee. E neppure la necessità morale deroga alla libertà, giacchè quando il sapiente, e sopra tutto Dio, sceglie il meglio, non è meno libero, anzi, al contrario, la più perfetta libertà consiste nel non essere impedito ad agire nel miglior modo (2); ma il bene, cioè il motivo, inclina senza costringere, tanto che ciò, che Dio non

(1) GERH. VII 381; JAN. I 757; DE R. 281-82; ma vi manca l'ultimo e più notevole passo.
(2) GERH. III 168.

sceglie, pur essendo inferiore in perfezione, non cessa dall'essere possibile; infatti ciò, che è necessario, è tale per la sua essenza, perchè l'opposto implica contraddizione, mentre il contingente, che esiste, deve la sua esistenza al principio del meglio, ragion sufficiente delle cose (1).

Sebbene con diverse parole su per giù le medesime obbiezioni move al principio leibniziano il Bonifas: « La choix du meilleur, telle est la loi de la volonté « divine et cette loi est nécéssaire. C'est donc la logique « interieure des choses qui determine le monde, ce n'est « pas Dieu qui le choisit » (2).

Intanto si può cominciare col rispondere che, caso mai, non « la logica interna delle cose », espressione che non significa niente, avrebbe determinato il mondo, ma la logica stessa di Dio: non bisogna infatti dimenticare che tutte le verità necessarie si trovano, per Leibniz, nell'intelletto divino. Volendo, perciò, esporre più esattamente la difficoltà, bisognerebbe esprimersi in questi termini: la bontà è dell'essenza di Dio, cioè Dio non potrebbe operare che per il bene, anzi per il meglio. Egli sarebbe stato, quindi, costretto a creare questo mondo, perchè è il migliore dei mondi possibili, così com'è: il mondo, per tanto, anzi questo mondo, è una conseguenza necessaria dell'essenza di Dio: si sarebbe in tal modo evitato il cartesianismo per cadere nello spinozismo.

Ma bisogna distinguere: certo la bontà è dell'essen-

(1) GERH. VII 389-90; JAN. I 765-66; DE R. 291-92.

(2) F. BONIFAS. — *Etude sur la Théodicée de Leibniz* — Paris, Bloud 1863 pag. 124-5. Anche il RUSSELL *op. cit.* pag. 41, 43 ripete l'accusa di fatalismo alla dottrina di L.

za di Dio (e come potrebbe, infatti, concepirsi un Dio, che non fosse buono, cioè che non avesse in grado massimo delle perfezioni, che avrebbero le sue creature?), come, d'altro canto, posto il principio del meglio come norma della volontà divina (norma che però non è esterna alla volontà stessa, come vedremo meglio a suo tempo) è sicuro, e anche, se si vuole, necessario, ma moralmente necessario, che sia creato il mondo attuale: ma tra l'idea di bontà e quella di creazione non c'è un legame necessario (s' intende di una necessità logica): resta fra loro un hiatus, dove trova largo posto la libertà divina, per cui Dio avrebbe potuto anche non creare il mondo, (1) e se l'ha creato, l'ha fatto per un puro atto di amore verso gli esseri, che Egli aveva vagheggiato solo come possibili nel suo intelletto. *Se*, dunque, Dio si determinerà a creare il mondo, Egli, guidato dal principio del meglio, creerà questo mondo, perchè è quello che comporta il più di perfezione; ma la necessità dell'esistenza di questo mondo è, come si vede dall'espressione grammaticale stessa, una necessità ipotetica, la quale non ha nulla di fatale e rimane subordinata all'atto volontario della creazione in Dio (2).

È rotto così il vincolo di fatalità, che si vorrebbe porre fra la essenza divina e la creazione, e risolta l'antinomia fra l'arbitrarietà cartesiana e la necessità spinozistica: il mondo è il prodotto d' una attività razionale e buona (3).

(1) GERH. III 402.

(2) GERH. VII 390 §§ 6-10; 408 § 73, 409 § 76; JAN. I 766, 785; DE R. 292-93, 314; — cfr. anche GERH. II 38, e *Th.* §§ 169-173, 201, 228, 230, 234, 235.

(3) *Th.* Rem. § 21 e 22.

Concludendo ora sul valore del principio di ragion sufficiente, quale fu enunciato e utilizzato dal Leibniz, possiamo negare che esso rappresenta un progresso nella storia della filosofia?

Certo esso ci dà il mezzo di superare il dualismo cartesiano in modo ben più profondo del monismo logico e astrattistico di Spinoza. Cartesio aveva separato materia e spirito, res extensa e res cogitans: con questa posizione, per quanti sforzi facesse, egli non riusciva ad un vero concetto dello spirito e, per conseguenza, neppure della materia: lo spirito infatti non poteva fare a meno di diventare anch'esso una *res*, cioè di ritornare natura, essere; l'essere a sua volta, in quanto veniva posto fuori del pensiero, restava ingiustificato, arbitrario, astratto.

Spinoza tentò di vincere la dualità con l'affermare l'unica sostanza, di cui res cogitans e res extensa sono attributi: ma questa nuova unità era anch'essa astratta e, in quanto includeva pensiero ed essere, non era più veramente pensiero, ma ancora e soltanto essere. Leibniz invece col suo principio ci trasporta dall'essere al pensiero e ci dà il mezzo di mediare il fatto, il mondo dell'essere, riducendolo appunto al pensiero; riducendolo ma non negandolo puramente e semplicemente, poichè il fatto rivive, ma spiritualizzato, nel rapporto, sì che fuori di questo è solo un'astrazione.

Il principio di ragion sufficiente afferma che l'essere, il *valore* dell'essere, è nel pensiero, e risolve quindi la natura in spirito. Là, dove il fisico non vede che una successione bruta, ingiustificata di fatti, il filosofo vede un momento del processo di sviluppo del pensiero, sì che ogni istante dell'essere è un istante della razionalità. Si supera in tal modo l'antinomia fra contingenza e ordine, innanzi alla quale si era arrestato impotente sia il pensiero di Cartesio che quello di Spinoza, si salva la scienza sperimentale e si salva la filosofia; non solo non si nega, ma si giustifica il Meccanismo, e si afferma insieme che il suo vero valore è nel finalismo; si celebra la libertà dell'uomo e la provvidenza di Dio, non si toglie all'uno il merito, all'altro la gloria.

Inoltre, poichè la suprema ragion sufficiente è il principio del meglio, lo stesso essere, in quanto prodotto e momento di un pensiero, che è volontà, anzi celebrazione di libertà, assume carattere morale; nella razionalità si conciliano la necessità dell'essere e la libertà dello spirito, che paiono invece antitetiche fin che si rimane al di qua di questo principio e ci portano necessariamente alle conclusioni scettiche di Hume. Lo stesso atto del conoscere, in quanto è anche esso un momento di questa suprema razionalità, ha dunque anch'esso valore morale ed è affermazione di libertà.

Il principio di ragion sufficiente afferma che il reale è razionale e, quindi, conoscibile: fonda dunque e giustifica la Scienza. E se il reale è conoscibile, la ragione umana non è qualcosa di assolutamente altro dalla Ragione divina, ma una scintilla di questa; senza tale fondamentale identità la conoscenza non sarebbe possibile o non avrebbe valore.

La ragione umana è dunque partecipazione della divina o viceversa, questa è immanente nell'altra. Il processo della conoscenza e, in generale, quello dell'azione è — da tal punto di vista — una collaborazione all'atto creativo di Dio. Agire, sviluppare la nostra natura, attuare con l'opera fattiva ed efficace nel mondo il concetto, che Dio ebbe di noi, quando ci vagheggiò come elementi possibili, anzi compossibili di un universo,

che rispondeva ai fini supremi della sua sapiente bontà ed era quindi il migliore, è non solo atto morale, ma religioso; è lo sforzo di cogliere sempre meglio il divino che, se è fuori di noi, è anche e sopratutto in noi, in quanto noi facciamo parte della Città di Dio, e quindi ancora lo sforzo di vivere in sempre più stretta comunione con esso, e di sentire più intimo e più soavemente forte il vincolo di figliolanza, che ci unisce a Dio.

CAP. IV.

DIO.

L'esame e la discussione, che abbiamo fatto, del principio di ragion sufficiente, ci hanno tratto ad accennare anche alle dottrine fondamentali del nostro Autore, che vi sono come in germe contenute, giacchè non è possibile in un tutto organico, qual'è un sistema filosofico, osservare un punto senza dovere anche richiamare tutti gli altri. La qual cosa del resto conferma quello, che abbiamo detto precedentemente, cioè che in realtà il principio di ragion sufficiente è il concetto fondamentale della filosofia leibniziana, da cui derivano, — quasi raggi dal centro d'una sfera — tutte le altre sue teorie, ed esso dà a questa filosofia un carattere di schietta originalità.

Basterà dunque analizzare il principio di ragion sufficiente per ricavarne tutte le altre dottrine del nostro autore; però la più importante e quella, anzi, per cui esso acquista carattere religioso, è la esistenza di Dio.

Abbiamo visto che affermare il principio di ragion sufficiente è affermare la razionalità del reale e quindi l'esistenza di una divina Ragione, di una infinita Po-

tenza, di una Volontà buona, che, raccolte in unica essenza, hanno creato e reggono il mondo. È naturale, pertanto, che l'argomento preferito dal Leibniz per dimostrare l'esistenza di Dio sia quello tratto appunto dal suo grande principio.

Ciò non vuol dire che egli trascuri gli altri argomenti, che sono stati proposti dai suoi predecessori; anzi a taluno di essi si volge con più particolare attenzione per determinarne esattamente il valore, e, ove occorra, perfezionarlo; *je ne meprise presque rien* è il suo motto preferito e perciò egli cerca di utilizzare, integrandole, le dottrine antecedenti.

Anche nelle singole questioni, come nel complesso del sistema, noi troviamo una parte negativa, che è di critica agli altri pensatori, ed una positiva, che espone le sue vedute personali. Però la prima non è mai in Leibniz, come non dovrebbe esser mai in un vero filosofo, un'opera puramente negativa, sterile; egli non nega, se non per potere più sicuramente affermare, non critica se non per completare, non abbatte, se non per costruire su fondamenta più solide. Con questo suo metodo le dottrine altrui diventano elementi integranti delle sue, dei momenti, attraverso ai quali si deve passare per procedere oltre nel faticoso cammino della ricerca della Verità; e balza chiara innanzi alla mente l'idea di una *perennis philosophia,* che si svolga a traverso il vario fluttuare dei sistemi e si vada attuando sebbene lentamente e con fatica nella storia del pensiero umano.

La dimostrazione dell'esistenza di Dio era il punto, su cui si era maggiormente travagliata la speculazione precedente. Cartesio, venuto ad instaurare genialmente una nuova epoca nella storia della filosofia, non avea

potuto fare a meno di affrontare questo problema, anzi, per il metodo, onde avea costruito il proprio sitsema, aveva dato ad esso tale importanza, che aveva fatto dipendere dall'esistenza, e perciò dalla natura e perfezione di Dio, tutte le più importanti verità non pure della metafisica, ma anche della scienza.

L'argomento principale, di cui si era servito Cartesio per dimostrare l'esistenza di Dio, era in sostanza quello, che in un sublime slancio d'amore divino era balenato allo spirito infiammato di Anselmo, ansioso di togliere al miscredente pur la possibilità di negar Dio: l'argomento, che suol chiamarsi *ontologico.*

È nota la forma, in cui cotesto argomento è presentato da Cartesio: « Tutto ciò, che può dimostrarsi « dalla nozione di una cosa, si può attribuire alla cosa; « ora dalla nozione dell'Essere perfettissimo o massimo « si può dimostrare l'esistenza. Quindi all'essere per- « fettissimo (Dio) si può attribuire l'esistenza, cioè Dio « esiste. Si prova l'assunto: l'Essere perfettissimo o « massimo contiene tutte le perfezioni, e quindi anche « l'esistenza, che è una perfezione, perchè esistere è « più che non esistere: dunque Dio esiste » (1).

È anche nota la secolare polemica, ingaggiatasi sulla validità di tale argomento, ritenendolo alcuni perfettamente conclusivo, altri invece illusorio e sofistico: nella Scolastica il più illustre critico fu Tommaso d'Aquino, nella filosofia moderna Emanuele Kant.

---

(1) CART. *Princ.* P. I art. 14. Cfr. GERH. I 188, 223 seqq. 264 seqq. 385, 144-5; III 442 seqq.; IV 292 seq., 359, 401, 405 424; VII 294, 310, 490; *D.M.* XXIII; *N. S.* IV. c X § 7. In forma molto simile l'argomento è esposto da Spinoza: *Eth.* p. I prop. 7. e 11.

Il nostro autore tiene una posizione intermedia fra gli uni e gli altri, poichè crede che l'argomento non sia falso, ma incompleto, in modo che così com'è può portare solo ad una certezza morale, ma non metafisica, per ottenere la quale occorre completarlo mostrando che questo Essere necessario è possibile, cioè la sua idea non implica contraddizione.

Infatti, la dimostrazione cartesiana è fondata sulla affermazione che noi abbiamo un'idea dell'Essere perfettissimo: ora bisogna dimostrare che noi abbiamo realmente questa idea: del che è convinto Cartesio, perchè crede in generale che non si può parlare di qualche cosa senza averne l'idea, ma non il Leibniz, il quale sostiene che ciò avviene solo quando abbiamo una conoscenza perfetta dell'idea, mentre spesso ci capita nelle idee complesse di non spingere fino agli ultimi elementi l'analisi e di non accorgerci quindi che fra questi c'è contraddizione: nel qual caso non si tratta più di un'idea, ma di una pseudo-idea. P. es. noi crediamo di potere parlare del movimento più veloce possibile, mentre la sua idea è impossibile e contraddittoria; infatti, immaginiamo che una ruota giri di tal movimento: basterà prolungare uno dei suoi raggi, perchè l'estremità di questo giri con una velocità ancora maggiore del cerchio della ruota, la quale perciò non gira con la massima velocità possibile.

Bisogna perciò veder prima se l'idea dell'Essere perfettissimo contenga o no in sè contraddizione, e solo allora l'argomento sarà valido. (1) — E affinchè

(1) Cfr. oltre i passi citati avanti anche i seguenti: GERH. I 331-2, 338; III 226, 248, 442 seqq.; IV 275, 406; VII 261-2, *Mon.* §§ 40-41.

questo possa presentarsi in forma più semplice ed evidente il Leibniz propone di sostituire all'espressione «Essere perfettissimo» quella di *Ens a se*, cioè che esiste per la sua essenza, la cui esistenza è necessaria; e poichè l'essenza di una cosa è ciò che ne costituisce la possibilità, è chiaro che esistere in virtù della propria essenza significa esistere in virtù della propria possibilità; e quindi, se «l'Essere necessario è possibile, esiste».

Si sarebbe già a buon punto nella dimostrazione, poichè ora toccherebbe agli avversari di dimostrare che questo Essere non è possibile, dovendo esserci sempre a presunzione che ogni essere sia giudicato possibile *donec probetur contrarium;* e poichè non potrà mai provarsi questa impossibilità, l'esistenza di Dio deve ritenersi per vera (1).

Ma si può fare ancora un passo innanzi e completare la dimostrazione.

Il nostro autore si accinge a quest'opera con un ragionamento, che, accennato appena in fine dello scritto sulla «*Dimostrazione cartesiana dell'esistenza di Dio del R. P. Lamy*» e in altri (2), più distesamente in una lettera alla duchessa Sofia di Braunschweig-Luneburg (3) e nel § 45 della *Monadologia*, è poi sviluppato in una trattazione intitolata «*Quod Ens Perfetissimum existit*» (4). Sono perfezioni, egli dice, tutte le qualità

(1) GERH. VII 310, 490.
(2) GERH. IV 404, 406, 424.
(3) GERH. IV 296.
(4) GERH. VII 261 seqq. e STEIN. *L. und Spinoza* Berlin Reimer 1890, Beilage I p. 81. Questo scritto non era noto al Nolen, il quale a pag. 134 della sua edizione della *Monadologia* (Paris, Alcan 1887) dice a proposito degli accenni fatti qua

semplici, che sono positive ed assolute: ora esse sono compatibili, appunto perchè, essendo assolutamente semplici e diverse — e perciò irresolubili e indefinibili, — non possono confrontarsi tra loro e quindi escludersi: a meno che non possano risolversi in elementi più semplici, paragonabili e quindi eventualmente opponibili; il che è contro l'ipotesi, perchè si è parlato di qualità assolutamente semplici. Non si può quindi dimostrare la proposizione che affermi la incompatibilità di due o più (e perciò anche di tutte) le perfezioni; ma ciò prova anche che essa è falsa, giacchè tutte le proposizioni necessariamente vere o sono evidenti per se stesse (e tale non è la proposizione, di cui si tratta) o sono dimostrabili: dunque è vero che tutte le perfezioni sono compatibili e possono coesistere in unico soggetto; cioè « l'Essere perfettisimo, che raccoglie in « sè tutte le perfezioni, è possibile; e poichè l'esisten- « za è una perfezione, l'Essere perfettissimo esiste ».

Tutto l'argomento ontologico, così completato, suppone che sia lecito passare dal possibile al reale o dall'essenza all'esistenza; il che è negato da altri, p. es. da Kant, il quale credette di mettere in evidenza il paralogismo, contenuto, secondo lui, in questa dimostrazione, con la spiritosaggine un po' grossolana dei cento talleri, che, per quanto ci si sforzi di pensarli come esistenti, non si trovano già per questo nella

e là dal Leibniz a questa sua dimostrazione: « *Mais nous ne « trouvons nulle part le developpement de cette preuve, qu' on ai- « merait à tenir de la main de Leibniz, surtout quand on son- « ge aux objections qu' elle devait susciter plus tard* ».

Infatti l'opera dello STEIN e il volume VII dell'edizione GERHARDT sono del 1890 cioè di tre anni dopo.

nostra tasca, se noi non ce l'abbiamo messo (1).

Ora il Leibniz crede, come abbiamo detto sopra, che tutte le verità di fatto o esistenziali sono tratte dall'esperienza e sono contingenti e perciò espresse con giudizi sintetici; ma fa eccezione per l'esistenza di Dio, la quale, implicando un concetto assoluto, è espressa con una proposizione necessaria ed analitica, tale cioè che il predicato sia già per sè incluso nel soggetto; e poichè qui il predicato è l'esistenza, questa deve ritenersi inclusa nell'essenza. Leibniz dice infatti che è un privilegio della sostanza divina di aver bisogno solo della possibilità o essenza, perchè si sia obbligati ad attribuirle anche l'esistenza (2), ed è il solo caso in cui « *a posse ad esse valet consequentia* ».

Ma che si può rispondere all'obiezione di Kant? Basta riflettere appena un poco che tutti gli esempi, che possono addursi contro l'argomentazione di Leibniz, sono tratti dall'esistenza degli esseri contingenti, pei quali è pacifico anche per lui che l'essenza non include l'esistenza; essi infatti hanno una essenza incompleta, ed hanno perciò bisogno, perchè possano realizzarsi, di qualcosa fuori di loro, che li tragga dal mondo dei possibili a quello dei reali, aggiungendo alla loro essenza l'esistenza. Ma ciò non può applicarsi all'Essere necessario, nella cui essenza non c'è limitazione nè negazione, che è tutto *massima positività*, cioè *massima realtà* e che perciò deve contenere in se

(1) *Crit. della rag. pura* P. II c. III sez. 4° (vol. II p. 464 dell' edizione Laterza, Bari 1910).

(2) *N. S.* IV. c. X § 7; *Mon.* § 45; GERH. III 226, 443; IV 294, 359, 402; VII 490.

stesso la ragione della sua esistenza: solo per esso dunque possibilità = realtà.

Tutto ciò mi pare che sia abbastanza chiaro; ma perchè si possa penetrare bene addentro nel pensiero del nostro Autore, bisogna accennare al modo, in cui egli concepisce i possibili.

I possibili, egli dice, non sono pura *passività*, ma contengono sempre un minimo di *attualità*, per lo meno *l'esigenza all'esistenza* (1); essi cioè tendono di per sè a realizzarsi, e vi tendono tanto più quanto maggiore è la *quantità di essenza*, e perciò di realtà, o, se si vuole, di perfezione, che in sè contengono. Vi è quindi in tutti gli esseri come una gradazione, per la quale ad una maggiore perfezione, cioè ad una maggiore quantità di essenza, corrisponde un maggior diritto ad esistere o un maggior grado di *necessità*: se arriviamo dunque al termine supremo di questa scala (e non si vede una ragion sufficiente per fermarsi a mezzo), si dovrà arrivare ad un essere, che abbia il massimo di essenza o di perfezione e quindi il massimo di realtà, e sia perciò *assolutamente necessario*: in questo essere evidentemente la possibilità coinciderà completamente con la realtà, il pensiero con l'essere, l'essenza con l'esistenza.

Se non che si potrebbe obiettare che i possibili o essenze prima dell'esistenza sono puramente immaginari o fittizi, e quindi non può ricercarsi in essi alcuna ragione della loro esistenza. Il nostro Autore però, precorrendo l'Idealismo, nega con geniale ardimento che questo sia concepibile ed afferma invece che le essenze e quindi le verità, così dette *eterne*, che le esprimono, devono esistere in una, per così dire, regione delle idee, in una Intelligenza, che sia insieme fonte delle essenze e delle esistenze. Queste verità, infatti, contengono la ragion sufficiente delle cose reali e devono perciò anch'esse essere reali: devono quindi esistere in un intelletto divino, dove si trovano realizzate (1): s' intende realizzate anche solo in quanto puri possibili. Il possibile, dunque, o l'Idea, per dirla in linguaggio hegeliano, ha già una sua realtà implicita nell'Intelletto divino, prima ancora che si dispieghi e realizzi nel tempo per opera della creazione. Ma l' Idea, e in questo il Leibniz si stacca dall'Idealismo posteriore, non si attua nella storia per una sua necessità intrinseca, cieca, incosciente, (nel qual caso il possibile coinciderebbe col necessario e si ricadrebbe nello Spinozismo, da cui il nostro Autore ha saputo sollevarsi col fecondo principio di ragion sufficiente), sibbene per l'opera di una Intelligenza congiunta ad una Volontà: infatti egli osserva che nella regione delle verità eterne si trovano *tutti* i possibili, e per conseguenza tanto il regolare che l'irregolare; bisogna dunque che vi sia una ragione, che abbia fatto preferire l'ordine e il regolare, e questa ragione non può esistere che in un Intelletto, nell' Intelletto divino (2).

Si ha da tutto ciò un'altra prova dell'esistenza di Dio, tratta precisamente dalla realtà delle essenze e quindi delle così dette *verità eterne*: infatti, se esse fossero pure possibilità e passività, se non trovassero il loro fondamento e valore in un Intelletto, come si potrebbero giustificare? E come si potrebbe poi spie-

(1) GERH. I 225-28; VII 194 seqq., 304 seqq.

(1) GERH. VII 304-5
(2) Th. § 189.

gare la loro attuazione nel mondo dei reali? Non bisogna affermare, con alcuni scotisti, che le verità eterne sussisterebbero quando anche non vi fosse alcun intelletto, neppure quello di Dio; poichè è appunto l'intelletto di Dio, che fa la realtà delle verità eterne, benchè la sua volontà non vi abbia parte. Ogni realtà, e quindi ogni verità, deve essere fondata su qualche cosa d'esistente: è vero che un ateo può essere geometra, ma non vi sarebbe l'oggetto della geometria senza Dio; e senza Dio non solo non ci sarebbe nulla di reale, ma neppure nulla di possibile (il che non impedisce tuttavia che quelli, i quali non veggano il legame di tutte le cose fra loro e con Dio, possano intendere certe scienze senza conoscerne la prima fonte, ch'è in Dio). Aristotele ha detto qualcosa di simile, ed ha detto bene, quando ha riconosciuto che i principî delle scienze particolari dipendono da una scienza superiore, che ne dà la ragione: e questa scienza deve aver l'essere, e per conseguenza Dio, sorgente dell'essere, per oggetto: la vera metafisica, che Aristotele cercava e che chiamava τὴν ζητουμένην il suo *desideratum*, era la teologia (1).

Dove sarebbero pertanto, tornando all'argomento, le idee, se nessuno spirito esistesse, e dove sarebbe il fondamento reale di questa certezza delle verità eterne? Occorre quindi ammettere quello spirito supremo ed universale, che non può non esistere, l'intelletto del quale è veramente la regione delle verità eterne, come S. Agostino comprese ed espresse assai vivacemente. E affinchè non si creda che si può fare a meno di ricorrervi, si rifletta che queste verità necessarie contengono

(1) *Th.* § 184.

la ragione determinante ed il principio regolatore delle esistenze stesse, in una parola le leggi dell'universo. Così queste verità necessarie, essendo anteriori alle esistenze degli esseri contingenti, devono, ad ogni modo, esser fondate sull'esistenza di una sostanza (1) assolutamente e metafisicamente necessaria, cioè in Dio, per cui esse, che altrimenti rimarrebbero immaginarie, possano realizzarsi (2).

Abbiamo così la ragione ultima della realtà sia delle essenze che delle esistenze in un essere, che è necessariamente maggiore, superiore ed anteriore al mondo stesso, giacchè per esso hanno realtà non solo gli esseri esistenti, che il mondo abbraccia, ma anche i possibili. Ciò non può ricercarsi che in un'unica fonte per la reciproca connessione degli uni e degli altri (3).

Ma anche lasciando da parte le verità eterne, che abbiamo poste come intermediarie fra l'Essere necessario e gli esseri contingenti, si potrebbe, legando direttamente questi e quello, trovare un altro ragionamento più chiaro e facile, sebbene più essoterico e popolare, per colmare la lacuna della dimostrazione cartesiana. Infatti, se l'Essere per sè non è possibile, non sono possibili egualmente tutti gli esseri, che dipendono da altri, poichè essi, per definizione, esistono solo in virtù dell'Essere *per se*: e nulla allora potrebbe esistere. Si giunge in tal modo ad una proposizione modale, che completa la dimostrazione, la quale pertanto si può esprimere in questo modo: « Se l'essere « necessario è possibile, esiste; e se l'essere neces-

(1) N. S. IV c. XI § 14; GERH. VII 311.
(2) GERH. III 572; VII 304.
(3) GERH. VII 305.

« sario non esiste non v'è alcun essere possibile » (1).

L'esame minuto fatto di questi argomenti mostra però che in realtà essi finiscono per ammettere come tacito presupposto l'esistenza delle cose contingenti, e quindi non possono veramente dirsi *a priori*, in quanto sottintendono già l'esistenza. Il nostro Autore non lo ignora: egli sa bene che dimostrare l'esistenza di Dio è un compito tutt'altro che facile (2) e perciò, mentre accetta, convenientemente integrato, l'argomento ontologico, respinge come poco conclusivo quello, il quale vorrebbe dimostrare questa verità dall'esistenza dell' idea di Dio nella nostra mente, dacchè noi ne parliamo, (secondo Cartesio) ed a cui quindi deve corrispondere obbiettivamente la causa, l'originale, cioè Dio stesso: resta infatti a provare, che noi abbiamo realmente l'idea di Dio, cioè che essa non contiene contradizioni, e che ad ogni idea debba corrispondere fuori della mente il relativo obbietto (3).

Ciò spiega perchè p. es. nella «*Monadologia*» nel «*De rerum originatione radicali*» nello «*Specimen inventorum de admirandis naturae generalis arcanis*» la dimostrazione con gli argomenti così detti *a priori* segua a quella fatta con l'argomento principe, tratto cioè dal principio di ragion sufficiente, giacchè egli crede che solo dagli effetti sia concesso di conoscere l'esistenza di Dio (4) e ritiene perciò che gli argomenti perfetti siano quelli *a posteriori* (5).

Per questa dimostrazione il Leibniz parte dal fatto

(1) GERH. III 443.
(2) GERH. III 443; IV 293.
(3) GERH. IV 360.
(4) GERH. III 357.
(5) GERH. IV 404 e cfr. anche I 143; III 357.

di esperienza che esiste qualche cosa: applicando il principio di ragion sufficiente, abbiamo il diritto di domandarci: 1°) perchè esiste qualche cosa, piuttosto che niente? giacchè il niente è più semplice di qualche cosa; 2°) inoltre, posto che alcune cose debbano esistere, perchè *debbono esistere così*, piuttosto che altrimenti?

Ora noi vediamo che ciò che esiste è contingente, cioè potrebbe non esistere o, che vale lo stesso, non ha in sè la giustificazione della propria esistenza; per quanto si analizzi il concetto di un essere finito non si troverà mai in esso inclusa necessariamente la nota dell'esistenza, la quale, invece, può esser conosciuta solo per via di esperienza. E questa ragion sufficiente non solo non si trova nelle cose singole, ma neppure in tutta la loro serie, giacchè, pur ammettendo che ciascuno stato dell'universo in un dato momento trovi la sua spiegazione nel precedente, non si potrebbe poi trovare la giustificazione dell'insieme, la materia, il tempo, lo spazio essendo per sè indifferenti a questo o quel cambiamento; bisogna dunque cercare fuori della serie la sua ragion sufficiente, anche se si ammette che il mondo sia eterno. Infatti, anche delle cose eterne, sebbene non si possa cercar la *causa*, tuttavia si deve potere intendere la *ragione*; è chiaro pertanto che la ragion sufficiente tanto dei singoli fenomeni quanto dell'intero universo deve ricercarsi in un ente reale o causa, giacchè la causa non è altro che una ragione reale, nè la verità delle possibilità e delle necessità potrebbe far niente, se le possibilità non fossero fondate in qualche cosa esistente in atto. Questo Ente deve esistere fuori dell'universo e ritenersi metafisicamente necessario, cioè tale che la essenza ne includa l'esistenza, giacchè l'esistente non può venire che dal-

l'esistente: quest'essere, ragione ultima delle cose, è quello che chiamiamo Dio (1).

Sotto questo argomento si può fare rientrare anche l'argomento tradizionale del primo motore: accettato il principio dell'inerzia della materia, per cui un corpo non potrebbe produrre movimento quando è in quiete, nè cambiare da sè il grado della velocità e la direzione quando è in movimento (giacchè ciò non può avvenire che per opera di un altro corpo già in movimento, che venga ad urtare il primo) ne segue che, non potendosi trovare la ragione del movimento nella materia, che di per sè è indifferente a tutte le direzioni, bisogna cercarla in un motore immateriale, che per tante ragioni non potrebbe essere che Dio (2).

Un altro argomento per dimostrare l'esistenza di Dio adopera il nostro Autore, e lo trae da uno dei concetti fondamentali del suo sistema, cioè l'armonia prestabilita; ma poichè questo è strettamente collegato a quello di sostanza, così siamo costretti a rimandarne l'esposizione a quando avremo parlato della sostanza.

Passiamo per adesso ad esaminare la natura di Dio. Il Leibniz su questo punto si rimette alla nozione comune che Dio è l'essere assolutamente perfetto; (3) abbiamo visto infatti che Egli è l'essere necessario, cioè quello che contiene la più grande realtà possibile: ma sappiamo anche che per Leibniz realtà vale perfezione: ne segue che *Ens Realissimum* = *Ens perfectissimum* (4).

(1) *Th.* § 7; *Mon.* §§ 36-39; *Princ. Nat. e Gr.* § 7-8; DUT. II 132; GERH. I 138; II 516; III 400; VI 491, 497, 506-7; VII 200, 289 302 e seqq., 310.
(2) GERH. VI 542, 549, 552-3.
(3) *D. M.* § I.
(4) *Mon.* § 40-41.

Si ritrovano quindi in Dio, ma nel grado massimo, tutte le perfezioni possedute dalle creature: (1) Egli è come un oceano, di cui noi abbiamo ricevuto solo delle gocce (2). Egli è la causa d ogni cosa, è l'unità primitiva o la sostanza semplice originaria, da cui derivano tutte le altre (3). E bisogna ancora che questa causa sia intelligente, perchè, dato che questo mondo è contingente e infiniti altri pretendono, per così dire, all'esistenza, la causa del mondo deve avere avuto riguardo o relazione a tutti questi mondi possibili per determinarne uno: ora, questo riguardo o rapporto d'una sostanza esistente a semplici possibilità non può essere altro che l'intelletto, che ne ha le idee. E determinarne uno è atto della votontà, che sceglie; la potenza, poi, di questa sostanza ne rende efficace la volontà. La potenza va all'essere, la sapienza o l'intelletto al vero, la volontà al bene. E questa causa intelligente deve essere infinita in tutte le maniere e assolutamente perfetta in potenza, in sapienza, in bontà, perchè va a tutto ciò che è possibile. E poichè tutto è legato non c'è ragione di ammetterne più d'una (4). Questo essere, essendo causa della materia, non può aver nulla in sè di materiale ed è perciò atto puro, libero da ogni passività, poichè è appunto la passività, che costituisce la materia (5). Egli, come fonte universale di tutto, esprime in modo assolutamente distinto e preciso il possibile e l'esistente, il passato, il presente il futuro (6).

(1) *D. M.* § I.
(2) *Th.* pref.
(3) *Mon.* § 47.
(4) *Th.* § 7; *Mon.* § 48.
(5) GERH. VII 530.
(6) GERH. IV 564; VII 556.

CAP. V.

—

LA SOSTANZA.

Esponendo la critica, che il Leibniz fa del Meccanismo, abbiamo visto che l'errore fondamentale di questo indirizzo consiste nel non sapere esattamente definire la sostanza; « *toti philosophiae perversa substantiae notio tenebras offudit* » (1).

Cartesio infatti ritenne che vi fossero due specie di sostanze: la materia *(res extensa)* e lo spirito *(res cogitans)* formanti come due regni della natura e incapaci di comunicare fra loro: da una parte tutta la materia bruta, dall'altra l'anima razionale, l'una e l'altra di pari importanza e poste quindi nello stesso piano nella scala dei valori. Perciò fu costretto a considerare come semplici macchine gli animali, non potendo attribuir loro il pensiero e non sapendo concepir nulla di intermedio fra materia e spirito.

Ma è vero che l'essenza della sostanza materiale consiste nell'estensione? Che cosa è l'estensione? un'analisi appena superficiale ci fa vedere che essa non

(1) DUT. II p. 1. pag. 94.

è altro che l'astrazione dell'esteso (1) e coincide con lo spazio, (2) ed è quindi qualche cosa d'immaginario; se pensiamo la pura estensione non possiamo pensare che grandezza, figura e le loro modificazioni, cioè ciò che c'è di geometrico nei corpi ed ha perciò esistenza soltanto mentale, relativa alle nostre percezioni, come il colore, il calore ecc. (3).

Il concetto di estensione non è poi, come credono i cartesiani, qualche cosa di primitivo (4), giacchè si può invece risolvere nella *pluralità*, che ha in comune col numero, nella *continuità* in comune col tempo, nella *coesistenza*, in comune anche con cose inestese (5), indica cioè una *pluralità possibile continua di cose coesistenti* (6), o *la simultanea diffusione o ripetizione di una qualche natura* o anche una *moltitudine di cose della medesima natura che si estende o si diffonde legate fra loro con un certo ordine* (7). La nozione di estensione è quindi relativa a qualcosa di esteso ed indica la diffusione o ripetizione di un qualche essere; infatti ogni ripetizione (o molteplicità di essere identici) può essere o discreta, come nelle cose numerate, dove si distinguono fra loro le parti dell'aggregato, o continua, dove le parti sono indeterminate e possono essere prese in infiniti modi; le cose continue, a loro volta, possono essere o successive, come il tempo e il movimento, o simultanee, cioè risultanti di parti coesistenti,

(1) GERH. II 269; VI 582, 584; *N. S.* II c. XIII § 15.
(2) GERH. VI 580; VII 444, 449.
(3) GERH. *D. M.* § XII GERH. II 277; VII 314.
(4) GERH. II 234, 240.
(5) GERH. II 169, 183, 227.
(6) GERH. II 195, 253; VII 551.
(7) GERH. II 269, 221.

come lo spazio e il corpo. Ed in vero come nel tempo non concepiamo altro che la pura disposizione o serie dei cambiamenti, che possono in esso avvenire, così nello spazio non comprendiamo che una disposizione possibile dei corpi; pertanto, quando diciamo che lo spazio è esteso, intendiamo lo stesso di quando diciamo che il tempo dura o il numero è contato; in realtà infatti il tempo non aggiunge nulla alla durata o lo spazio all'estensione, ma come i cambiamenti successivi sono nel tempo, così nel corpo sono varie cose, che possono simultaneamente diffondersi. Infatti, appunto perchè l'estensione è una ripetizione continua simultanea, come la durata è successiva, ogni qualvolta troviamo una stessa qualità, che si diffonde contemporaneamente in molte parti, come la duttilità o il peso specifico o il giallo nell'oro, la bianchezza nel latte, nei corpi in generale la resistenza o l'impenetrabilità, diciamo che ha luogo l'estensione (1).

L'estensione dunque postula qualche cosa che sia estesa, ha bisogno di un soggetto, a cui riferirsi, e suppone qualcosa di anteriore in questo soggetto, qualche qualità o attributo di questo soggetto che si estenda, si spanda, si diffonda col soggetto stesso: v'è nel corpo qualcosa di anteriore all'estensione. Si può dire che l'estensione sta allo spazio come la durata al tempo: la durata e l'estensione sono degli attributi delle cose, ma il tempo e lo spazio sono considerati come fuori delle cose e servono a misurarle (2).

Bisogna dunque distinguere fra l'estensione e l'attributo, a cui l'estensione o la diffusione (nozione rela-

(1) GERH. II 234; III 656; IV 364, 393-94, 467-589.
(2) GERH. III 658; VI 584.

tiva) si riferisce, che sarebbe la situazione o la località. Così la diffusione del *luogo* formerebbe lo *spazio*, che sarebbe come il πρῶτον δεκτικόν, o il primo soggetto dell'estensione, e per cui essa converrebbe ancora ad altre cose, che sono nello spazio. Così l'estensione, quando è l'attributo dello spazio, è la diffusione o continuazione della situazione o località, come l'estensione del corpo è la diffusione dell'antitipia o della materialità. Giacchè il luogo è tanto nel punto che nello spazio, e per conseguenza il luogo può essere senza l'estensione o diffusione, ma la diffusione o semplice lunghezza fa una linea locale dotata d'estensione. Lo stesso accade della materia; essa è nel punto come nel corpo, e la sua diffusione in semplice lunghezza fa una linea materiale: le altre continuazioni o diffusioni in larghezza e profondità formano la superficie e il solido della Geometria, e in una parola il luogo e il corpo nella materia (1).

Se poi si volesse ritenere l'estensione come un attributo semplice e primitivo, non ci sarebbe più modo di spiegare come sorga il cambiamento nei corpi o come esistano più corpi. Anzi, se la materia non fosse eterogenea (e perciò non contenesse qualcosa di diverso dall'estensione, che è pura omogeneità) non potrebbe nascere alcuna varietà dei fenomeni, e si succederebbero nell'universo stati equivalenti (2).

Infatti, concependo la materia come pura estensione, come potrebbe spiegarsi il movimento? Non altrimenti di come lo intendono alcuni cartesiani p. s. lo Sturm, il quale lo definisce « *soltanto l'esistenza successiva in*

(1) GERH. VI 585.
(2) GERH. II 227, 257.

diversi luoghi della cosa mossa »; in tal modo in questo momento (e perciò in qualunque momento) il corpo A, che si muove, non differisce in nulla dal corpo B in riposo e non esisterebbe nei corpi alcuna distinzione, giacchè nel pieno (ed i cartesiani non ammettono il vuoto e gli atomi) la differenziazione di una massa per sè uniforme non può essere dato se non da ciò, che si riferisce al movimento: onde nei corpi non ci sarebbe variazione e tutto andrebbe in modo uniforme.

Infatti, se una qualsiasi porzione della materia non differisce da un'altra eguale e corrispondente, se lo stato di un momento non differisce dallo stato di un'altro momento che per la trasposizione di porzioni di materia eguali ed adeguate e in tutto convenienti, è chiaro che dalla perpetua sostituzione di indistinguibili non è possibile discernere gli stati del mondo dei corpi nei varii momenti. Solo con una denominazione estrinseca si potrebbe distinguere una parte della materia dall'altra, p. e s. lo stato presente dal futuro, cioè che essa sarà nell'avvenire nell' uno e nell'altro luogo: attualmente non c'è alcun segno di distinzione; ma neppure si potrebbe trovarlo con fondamento nel futuro, giacchè neppure nel futuro si giungerebbe ad una qualche effettiva differenza attuale, non potendosi per alcuna caratteristica distinguere il luogo dal luogo nè la materia dalla materia del medesimo luogo.

Nè l'elemento differenziale può venire dalla figura, giacchè in una massa perfettamente omogenea e indifferenziata e piena non può nascere figura o terminazione di parti diverse e differenza se non dal movimento: e il movimento, se non ha per conto suo un segno di distinzione, non può conferirlo neppure alla figura; e poichè tutte le cose, che si sostituiranno alle precedenti, le eguaglieranno perfettamente, non si scorgerà da qualunque osservatore, anche onnisciente, alcuno pur minimo indizio di cambiamento e tutto sarà come se nei corpi non avvenisse nessun cambiamento e nessuna differenziazione, e quindi non si potrà mai rendere ragione delle diverse apparenze che percepiamo (1).

Inoltre, se l'essenza della sostanza corporea consistesse soltanto nella estensione, questa dovrebbe bastare da sola a spiegare tutte le affezioni dei corpi. Ora noi osserviamo nella materia una qualità, che alcuni hanno chiamato *inerzia naturale*, per la quale il corpo resiste in qualche modo al movimento, di modo che bisogna impiegare una certa forza per spingerlo, facendo anche astrazione dal peso, e ciò in proporzione della grandezza.

Per esempio, se il corpo A in movimento incontra il corpo B in riposo, è chiaro che, se il corpo B fosse indifferente al movimento o al riposo, si lascerebbe spingere dal corpo A senza resistergli e senza diminuirne la velocità o cambiarne la direzione; e dopo l'inconcontro A continuerebbe il suo cammino e B andrebbe con lui precedendolo. Ma non avviene così nel fatto; più grande è il corpo B e più diminuirà la velocità del corpo A fino ad obbligarlo, anzi, a riflettere, se B è più grande di A.

Fig. 1.

Ora, se nei corpi non ci fosse che l'estensione o la posizione, cioè ciò che vi riconoscono i matematici congiunto alla sola nozione del mutamento, tale estensione sarebbe del tutto indifferente riguardo a questo

(1) Gerh. IV 513; *Mon.* § 8.

mutamento e il risultato del concorso dei corpi si spiegherebbe con la sola composizione geometrica dei movimenti, cioè il corpo dopo l'urto progredirebbe sempre con un movimento composto dall'impulsione, che aveva prima, e da quella, che riceverebbe dal corpo concorrente, cioè *in caso di incontro* si moverebbe con
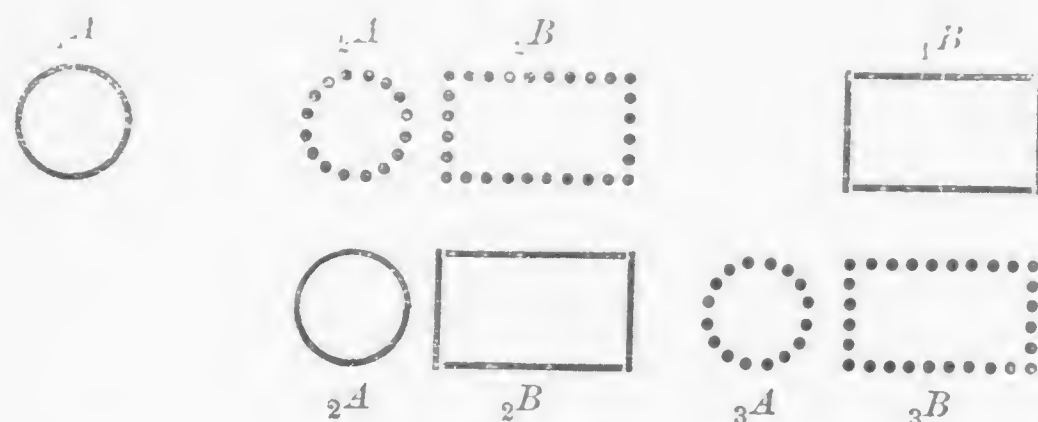
Fig. 2.

la differenza delle due velocità e dal lato della direzione del più rapido, come la velocità ${}_2A\,{}_3A$ o ${}_2B\,{}_3B$ nella figura 2 è la differenza tra ${}_1A\,{}_2A$ e, ${}_1B\,{}_2B$. E in *caso di attesa* (fig. 3), quando il più rapido raggiungesse
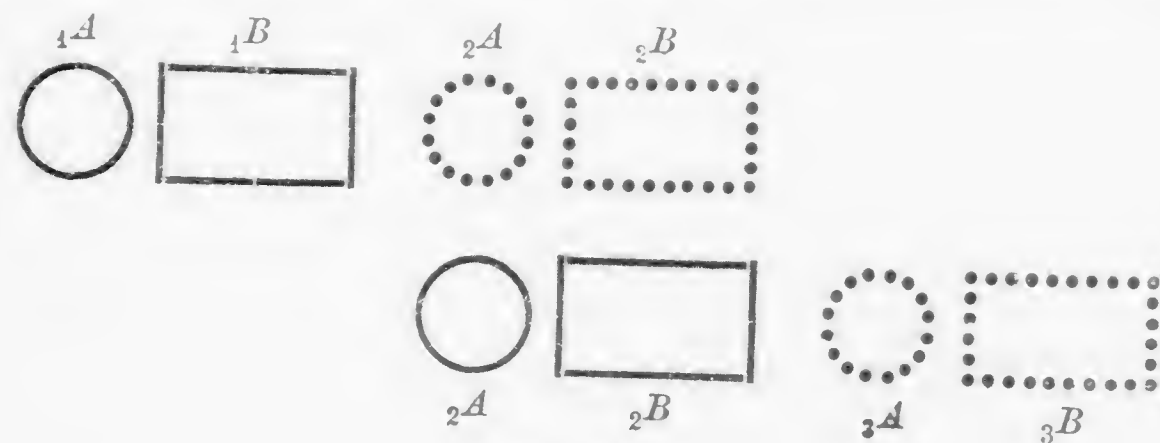
Fig. 3.

uno più lento che lo preceda, il più lento riceverebbe la velocità dell'altro e generalmente tutti e due andrebbero sempre insieme dopo l'urto e in particolare, come s'è detto, quello ch'è in movimento trascinerebbe quello

che è in riposo, senza subirne alcuna diminuzione di velocità, e senza che in tutto ciò la grandezza, eguaglianza o ineguaglianza dei due corpi influisse per nulla. Il che è contrario all'esperienza. E quando anche si supponesse che la grandezza dovesse produrre un cambiamento nel movimento, non si avrebbe un principio per determinare il modo di calcolarlo in particolare per sapere la direzione e la velocità risultante. Onde si rileva che bisogna porre nella materia qualche altra cosa, oltre ciò che è puramente geometrico, cioè l'estensione e il suo cangiamento puro e semplice (1).

Abbiamo visto che la nozione di estensione, per sè presa, non basta a spiegare le leggi del movimento realmente seguite dai corpi, e che perciò bisogna aggiungervi qualche altra cosa, cioè *la resistenza,* che comprende la *impenetrabilità* o ἀντιτυπία, per cui un corpo non lascia contemporaneamente occupare da un altro il posto che esso occupa, e l'*inerzia,* per cui esso si oppone ad un altro che lo spinga, e richiede per esser mosso una forza proporzionale alla sua massa (2).

Ma bastano estensione e resistenza, cioè quello che diciamo *materia,* a costituire una sostanza? Per poco che si rifletta si scorge subito che una materia così concepita è sempre qualche cosa di passivo, che non basta a spiegarci il movimento, che pure osserviamo nei corpi (3). Infatti ad un corpo in movimento noi non esitiamo ad attribuire la forza: ora questa forza, viva ed attiva, può considerarsi modificazione di qualche

---

(1) Gerh. VII 447-8; e cfr. anche II 78; IV 464-67, 280-83; VI 588; *Th.* § 347; *D. M.* § XXI; Dut. II 131-2 III.

(2) Gerh. II 171; III 260; IV 393 seqq., 510; VI 580; VII 326, 328, 501, 528; *Th.* § 30; *N. S.* II c. XXI § 1; Dut. II 155 § 7.

(3) Gerh. III 657; IV 364, 517; VII 529; Dut. II 158 § 23.

cosa di passivo, com'è la materia nuda? Le forze accidentali non potrebbero aver luogo in una sostanza senza forza essenziale, perchè gli accidenti non sono che modificazioni o limitazioni e non potrebbero includere maggior perfezione o realtà della sostanza (1).

È chiaro dunque che la materia o il principio passivo primitivo è qualche cosa ancora di astratto ed incompleto ed ha bisogno di qualche altro elemento, che lo completi e gli dia la perfezione o realtà: questo principio attivo primitivo possiamo quindi, a imitazione di Aristotele, chiamare ἐντελέχεια (ἔχει τὸ ἐντελές) (2) o, forse più chiaramente, *forza primitiva;* è in fondo quello stesso, che gli Scolastici chiamarono *forma sostanziale*, purchè s'intenda non come il semplice atto o compimento della possibilità, ma come un'attività originale (3).

« Differt, egli dice, vis activa a potentia nuda vul-
« go scholis cognita, quod potentia activa scolasticorum
« seu facultas, nihil aliud est quam propinqua agendi
« possibilitas, quae tamen aliena excitatione et velut
« stimulo indiget, ut in actum transferatur. Sed vis ac-
« tiva actum quemdam sive ἐντελέχειαν continet, atque
« inter facultatem agendi actionemque ipsam media est,
« et conatum involvit; atque ita per se ipsam in operatio-
« nem fertur; nec auxiliis indiget, sed sola sublatione im-
« pedimenti. Quod exemplis gravis suspensi funem susti-
« nentem intendentis aut arcus tensi illustrari potest » (4).

(1) GERH. II 270; III 67, 356, 457; IV 396 seqq. 473,511; VI 444, 510, 587; DUT. II 154 § 3, 155 § 7.

(2) GERH. II 170, 194; III 457, 622, 657; IV 393 seqq. 473, 512; VII 329, 529; *Th.* § 87; *Mon.* § 18.

(3) GERH. IV 469, 472, 478-9, 510; *Th.* § 87.

(4) GERH. IV 469.

E ancora: « Ainsi je trouve que dans la nature ou-
« tre la notion de l'etendue il faut employer celle de
« force, qui rend la matière capable d'agir et de resi-
« ster; et pour la force ou Puissance je n'entends pas
« le pouvoir ou la simple faculté, qui n'est qu'une pos-
« sibilité prochaine pour agir et qui estant connue com-
« me morte même ne produit jamais une action sans
« estre excitée par dehors, mais j'entends un milieu
« entre le pouvoir et l'action, qui enveloppe un effort,
« un acte, une entelechie, car la force passe d'elle mê-
« me à l'action en tant que rien ne l'empeche. C'est
« pourquoi je la considere comme le constitutif de la
« substance, etant le principe de l'action, qui en est
« le caractère » (1).

E infine: « Vis activa, quae et absolute vis dici so-
« let, non est concipienda ut simplex potentia vulgaris
« scholarum seu ut receptivitas actionis, sed involvit
« conatum seu tendentiam ad actionem ita ut nisi quid
« aliud impediat actio consequatur. Et in hoc proprie
« consistit ἐντελέχεια parum scholis intellecta; talis enim
« potentia actum involvit neque in facultate nuda per-
« sistit, etsi non semper integre procedat ad actionem,
« ad quam tendat, quoties scilicet obiicitur impedimen-
« tum. Porro vis activa duplex est, primitiva et deriva-
« tiva, hoc est vel substantialis vel accidentalis. Vis
« activa primitiva, quae Aristoteli dicitur ἐντελέχεια ἡ
« πρώτη vulgo forma substantiae, est alterum naturale
« principium, quod cum materia seu vi passiva sub-
« stantiam corpoream absolvit, quae scilicet unum per
« se est, non nudum aggregatum plurium substantiarum,
« multum enim interest verbi gratia inter animal et

(1) GERH. IV 472.

« gregem. Adeoque haec Entelechia vel anima est vel « quiddam animae analogum, et semper corpus aliquod « organicum naturaliter actuat, quod ipsum separatim « sumtum, seposita scilicet seu semota anima, non una « substantia est, sed plurium aggregatum, verbo, ma- « china naturae » (1).

Questo principio essenziale dell'azione, dunque, o forza attiva primitiva, che dobbiamo concepire come qualche cosa di analogo all'anima (poichè non abbiamo esperienza di altra specie di attività) unito al principio passivo primitivo, costituisce la sostanza vera (2). Principio passivo, quindi, e principio attivo sono soltanto elementi astratti della sostanza: il primo è *l'esigenza dell'estensione* non *l'estensione stessa* (3), l'altro è il *principio dell' attività* (4). Dalla loro inscindibile unione nasce la *sostanza completa*, la quale perciò non può pensarsi che come una unità, come l'unità fondamentale del reale, come Monade (5).

La Monade, poi, deve concepirsi come qualche cosa di assolutamente semplice e perciò immateriale, giacchè la materia (s'intende la materia seconda, quella dell'esperienza) è per essenza molteplicità e la molteplicità non ha esistenza reale, ma convenzionale; esiste, per usare il linguaggio di Democrito, νόμῳ non φύσει (6). Tutti infatti convengono che la materia è divisibile anzi, per Leibniz, divisa *in atto* all'infinito: non ci

(1) GERH. IV 395.
(2) GERH. III 227, 356; IV 478; VII 326, 329, 467.
(3) GERH. II 306, 324.
(4) GERH. III 458; IV 572.
(5) GERH. II 250-51; III 458; IV 512; VII 328, 553.
(6) GERH. II 101, 252, 282; III 69; VI 586.

sono atomi, ma ogni parte contiene altre parti in atto divise e spinte da varii movimenti, ogni corpo, per quanto piccolo, contiene in atto un infinito numero di parti, e in ogni pulviscolo c'è come un mondo di innumerevoli creature; ciò potrebbe dimostrarsi in tanti modi, ma basterebbe riflettere che ogni porzione della materia è agitata dai movimenti di tutto l'universo, e risente l'effetto di tutte le altre parti della materia, per quanto distanti, in proporzione della distanza; e, siccome ogni passione deve avere un effetto, è necessario che le particelle di questa massa, esposte in modo diverso alle azioni delle altre, siano variamente agitate e che perciò la massa sia suddivisa (1).

Ora se la materia è suddivisa in atto all'infinito, essa è un *aggregato*, come un branco di pecore o uno stagno pieno di pesci, e come tale non può avere realtà se non mentale: la realtà vera sarà negli elementi, ond'è costituita, e a cui l'ha, per così dire, preso a imprestito: questi elementi poi non dovranno essere materiali, altrimenti cadremmo in un circolo vizioso e non troveremmo mai la giustificazione o ragion sufficiente della molteplicità (2). Là, dove non è che un essere per aggregazione, non ci saranno mai esseri reali, poichè, ogni essere per aggregazione suppone degli esseri dotati di un'effettiva unità, da cui ripete la propria realtà, sicchè o non ne avrà punto, se ciascun componente è a sua volta aggregato, e sarà quindi un puro fenomeno, o bisognerà cercare un altro fondamento della sua realtà, cioè giungere a degli elementi

(1) GERH. VII 314, 315, 317; *Mon.* § 62.
(2) GERH. II 256, 261, 267, 478; III 457, 657; VI 550, 625; VII 314, 317, 444, 552.

sostanziali, che abbiano vera unità e quindi realtà; poichè ciò che non è veramente un essere, non sarà neppure veramente un essere *(ens et unum convertuntur)*; se vi sono degli esseri, ci sarà l'essere, il plurale suppone il singolare (1). Occorre dunque passare dal piano fisico al metafisico, se si vuole davvero spiegare e giustificare in qualche modo quello, che ci appare come la materia dell'esperienza: e pertanto gli elementi della materia, le Monadi, in una parola, devono essere immateriali e semplici (2). Esse potrebbero anche chiamarsi atomi di sostanza, perchè sono assolutamente indivisibili, come gli atomi di Epicuro, ma senza l'assurdo che questi importano, o punti metafisici, perchè sono inestesi, come il punto matematico, con la differenza che il punto matematico è immaginario, ed esse sono veramente reali (3).

La Monade non è dunque materiale, ma per il principio passivo primitivo, cui è indissolubilmente e immutabilmente legata, porta con sè l'esigenza della materia, e quindi è sempre unita ad un corpo organico, il quale però può essere infinitamente complesso o ridotto alla più semplice espressione, ma l'accompagnerà in tutte le sue trasformazioni (4). Solo Dio, che è atto

(1) GERH. II 72, 77, 96, 261; IV 473, 482; VI 516; VII 314, 540, 556-7-8; *N. S.* II c. XXI § 72, c. XIII § 7, IV c. III § 7; DUT. II 155 § 7, 158 ad. XXII.

(2) GERH. II 119; III 363, 367; *Mon.* §§ 1, 2, 3; *Pr. Nat. e Gr.* § 1, 2.

(3) GERH. II 119; IV 478, 482.

(4) GERH. II 253; III 299, 357, 362, 363, 457, 509, 529; VI 628; VII 330, 365, 498, 502, 503, 530, 535, 570; *Th.* §§ 90, 124; *N. S.* proemio (p. 14, 15, 27, ediz. Cecchi), II c. I § 12, 19, c. XV § 11, c. XXIII § 20; III c. VI § 11; DUT. II 137 IV, 155 § 6, 157 § 16.

puro, e che perciò esclude da sè ogni passività, è privo di qualunque corpo (1).

Gli stessi angeli, come del resto è stato sostenuto anche da alcuni Padri, dovranno avere almeno un minimo di corpo (2).

Varie Monadi possono poi unirsi insieme a costituire la materia bruta, o, coordinate e organicamente connesse, a formare un corpo: nel primo caso si avrà un aggregato, che non sarà perciò una sostanza ma delle sostanze, nel secondo, essendovi con l'organismo un principio di unità, si avrà la sostanza corporea, la cui unità e realtà sarà data dalla Monade dominante o anima.

Bisogna dunque, ricapitolando, distinguere: 1. l'*Entelechia primitiva*, principio attivo, ma, *astratto*; 2. la *Materia prima*, principio passivo primitivo, *anch'esso astratto*, della sostanza; 3. la loro sintesi, cioè la *Monade*, vera sostanza, elemento reale (metafisico) del mondo; 4. la *Materia seconda* o *massa*, formata dall' aggregazione d'innumerevoli Monadi; 5. l'*Animale* o *Sostanza corporea*, costituito in organismo dalla monade dominante (3).

La sostanza è dunque per il Leibniz *« un essere capace d'azione »* (4) e la sua essenza è la forza (5).

In tal modo egli liquida il dualismo cartesiano fra la *res cogitans* e la *res extensa* e si lascia indietro di

(1) GERH. II 325; III 344, 362, 457, 509; VII 530; *N. S.* II c. I § 12; *Mon.* § 72.

(2) GERH. III 344; VI 507, 533, 548; VII 327, 406, 511; *N. S.* proemio (p. 14, 15, 227, ed. Cecchi) e II c. XXIII § 14, III c. VI §§ 13, 21, c. XI § 23.

(3) GERH. II 252; III 260; IV 572; VII 501.

(4) *Pr. Nat. e Gr.* § 1; *N. S.* proemio (ediz. Cecchi p. 23) e II c. XXI § 72; *Th.* § 393; GERH. II 511; III 58, 66, 657; IV 508-9.

(5) GERH. III 457, 464; IV 512; VII 328.

molto lo Spinoza, nel quale, più che la soluzione, c'è l'esigenza, lo sforzo della soluzione, e il Meccanismo, invitto, permane. Invece il Leibniz, sostituendo alla concezione meccanista la concezione dinamica della sostanza, unifica in un piano superiore i due termini, che apparivano come irriducibilmente antitetici, e, mentre realizza un progresso nella filosofia, precorre anche genialmente le concezioni della fisica più recente.

La forza, infatti, quale egli la concepisce, non è più niente di materiale, ma un principio schiettamente metafisico, trascendentale, che è posto a base del reale e basta a spiegarlo. Questa forza o potenza, è il principio dell'azione, cioè del movimento, e, in genere, del cangiamento: essa ci fa capire come la sostanza sia capace di agire e di patire, ed è quindi l'elemento animatore e vivificatore dell'universo.

Così niente v'è d'incùlto, di sterile, di morto; la natura è tutta organica, tutta animata (1); nelle molteplici reazioni, che si svolgono nel mistero delle viscere della terra, nel seme, che germoglia dalla zolla feconda, nel fiore, che sboccia ai primi raggi del sole, nel serpe, che striscia, nella pecora, che pascola, nell'uomo che ragiona, nell'Angelo che ama; nel più piccolo granello di sabbia, come nel più immenso degli astri, nei più profondi abissi del mare, come sulle più eccelse cime dei monti, nel fuoco dei vulcani e nell'impeto dei venti, nel cupo balenio del fulmine e nel più sereno raggio di stella, da per tutto per mille vene fluisce, pulsa, freme, circola, ascende vittoriosa e immortale la Vita.

(1) GERH. II 118, 126; III 339, 343 362, 507, 529; IV 495; VI. 507, 545, 550, 551, 553, 588; VII 344, 530, 540; *Mon.* § 69; *Pr. Nat. e Gr.* § 4; *Th.* pref.; DUT. II 155, § 5.

CAPITOLO VI.

LA PERCEZIONE.

Abbiamo detto che nella Monade risiede il principio attivo, cioè il principio del movimento e, in generale, del cangiamento: ma, essendo essa immateriale e semplice, i mutamenti, le azioni, che avvengono in lei, non possono essere, come nella materia dell'esperienza, di natura meccanica, consistenti cioè in spostamenti di parti, ma qualcosa di egualmente immateriale, e non possono quindi consistere che nella *percezione* e nelle sue variazioni, la cui causa possiamo chiamare *appetito* (1), che è l'equivalente metafisico di ciò, che abbiamo chiamato sopra *forza* dal punto di vista fisico.

Questo appetito, che è il principio interno del mutamento, fa sì che la Monade non rimanga immobile e come cristallizzata in un'unica percezione, ma tenda spontaneamente e inevitabilmente a passare da una percezione all'altra. Gli è che ogni sostanza, essendo assolutamente semplice, deve trarre tutto dal proprio fondo e contiene quindi in se stessa la legge del proprio mutamen-

(1) GERH. III 347; VII 329, 330, 502; *Mon.* §§ 11, 15, 17; DUT. II 155 § 7.

to (1), non potendosi su di essa esercitare azioni meccaniche *ab extra* (2). Ne segue che essa deve contenere una pluralità di affezioni, che corrispondono a quanto avviene intorno a lei e lo rappresentano; e perciò oltre al principio del mutamento ci deve essere una particolarità di ciò che muta, o una molteplicità nell'unità della monade, perchè, se ci fosse solo l'unità, avvenuto il cambiamento, la monade perderebbe la sua individualità; invece, data la molteplicità (si capisce, sempre di natura immateriale) ed essendo graduale il cambiamento, qualcosa cambia e qualcosa no (3). L'elemento persistente, che si viene in tal modo man mano costituendo col succedersi delle percezioni, il cui effetto non si perde mai interamente, forma come un sustrato, a cui inerisce la varietà, e che assicura anche l'identità della Monade. La percezione è dunque appunto « *l'espressione di questa molteplicità nell'unità* » (4).

È evidente che secondo la legge, che regola lo sviluppo autonomo della Monade, legge che dev'essere diversa per ciascuna, chè altrimenti non ci sarebbe la ragion sufficiente della distinzione delle Monadi (principio degli indiscernibili) e che ne costituisce il concetto o la definizione nella mente divina, la percezione, che essa ha del molteplice, varierà di perfezione; quindi ci sarà un grado infimo della percezione, in cui essa è tutta confusa, e che è proprio degli esseri, che noi

(1) GERH. II 136; III 464, 545; IV 518.

(2) *Mon.* § 11.

(3) *Mon.* § 12, 13; *Pr. Nat. e Gr.* § 4; *N. S.* II c. 1 § 12 e proemio (ediz. Cecchi p. 11).

(4) GERH. II 112; III 9. 574-5, 622; IV 484, 522, 562; VII 317, 329, 452, 529, 551; *N. S.* II c. XXVII § 14; *Th.* §§ 291, 400; *Mon.* § 14; DUT. II 155 § 7.

diciamo comunemente inanimati; ma se essa è più distinta ed è accompagnata dalla memoria, per cui dura di essa a lungo una certa eco, che si può far sentire al momento opportuno, allora la Monade è detta anima e l'organismo, che ne è informato, animale: l'appetito si è innalzato al grado di passione; se poi a la percezione è accompagnata la ragione, si ha lo Spirito propriamente detto, in cui l'appetito ha chiara coscienza di sè e si chiama volontà.

Però fra questi, che sono i tre stadi principali e che potremo chiamare tipici, vi ha una gradazione infinita di monadi, che si accosta ora all'uno ora all'altro, ed in ciascuna monade di grado superiore può avvenire anche, temporaneamente, una involuzione, per cui essa decade nell'inferiore; d'altro canto anche nella classe degli spiriti si deve porre una scala, per cui si passa dall'uomo, in cui le percezioni oscure e confuse si alternano ancora con quelle chiare e distinte, agli spiriti superiori, come potrebbero essere gli angeli o quelli, che alcuni chiamano *genii*, in cui le percezioni sono sempre più chiare e distinte, e via via per una serie infinita sino a Dio, dove non v'ha nulla di confuso, perchè nulla vi ha di passivo: in lui la percezione è sempre appercezione, cioè coscienza perfetta, e quindi auto-coscienza, l'appetito è sempre volontà assoluta, cioè azione (1).

Ma, tranne la Monade suprema, è inevitabile che

(1) *Sensio est perceptio, quae aliquid distincti involvit et cum attentione et memoria coniuncta est. Cogitatio autem est perceptio cum ratione coniuncta* (GERH. VII 330) cfr. ancora GERH. II 121, III 344; IV 479; VI 521, 537, 543, 548; VII 317, 502, 529, 530, 535, 553, 568; *Pr. Nat. e Gr.* §§ 4-5; *Mon.* §§ 19, 29.

in tutte le monadi create ci siano sempre delle percezioni più o meno confuse, perchè esse non sono forze pure, ma portano con loro il principio della passività, in quanto sono sempre congiunte con un corpo (1).

Ora in che differiscono le percezioni confuse da quelle distinte? si ha torto di ritenerle di genere assolutamente diverso: le percezioni confuse sono soltanto meno sviluppate e meno distinte delle altre, e ciò a cagione della loro molteplicità. Ogni percezione confusa contiene infatti un' infinità di altre percezioni e ciascuna di queste a sua volta un' infinità di altre e così di seguito; ma poichè ciascuna di esse non ha tale carattere di evidenza da richiamare la nostra attenzione e d'altro canto l'anima non può contemporaneamente applicare la propria energia ad un' infinità di azioni, ne segue che le percezioni di questo genere restano al di qua del limite della coscienza chiara, ma non esercitano meno per questo la loro influenza sulla vita della monade, perchè lasciano sempre in essa una traccia (2), anzi è proprio per mezzo di esse che la monade è in rapporto con tutto l' universo, ne è come lo specchio e lo esprime.

Infatti le sostanze simpatizzano tutte le une con le altre e ricevono un qualche cambiamento proporzionale al minimo cambiamento che accade in tutto l' universo, benchè tale cambiamento sia più o meno notevole a misura che gli altri corpi o le loro azioni hanno più o meno rapporto col nostro; giacchè a causa della continuità e divisibilità di tutta la materia, il minimo movimento estende il suo effetto sui corpi vicini, e quindi da vicino a vicino all' infinito, ma diminuito in proporzione; sicchè il nostro corpo deve sentire in qualche modo il contraccolpo e quasi l'eco dei cambiamenti di tutti gli altri. Ora a tutti i movimenti del nostro corpo corrispondono certe percezioni o pensieri più o meno confusi nella nostra anima, la quale pertanto avrà un qualche pensiero di tutti i movimenti dell' universo, come ne avrà una qualche percezione ogni altra sostanza. È vero che noi non abbiamo chiara coscienza di tutti i movimenti del nostro corpo; ma, come è necessario che si abbia qualche percezione del movimento di ciascuna onda per potere percepire il fragore che risulta dall' insieme di tutte, così noi sentiamo qualche risultato confuso di tutti i movimenti, che accadono in noi; se non che, essendo abituati a questo movimento interno, non lo appercepiamo distintamente e con riflessione, se non quando avviene una alterazione considerevole, come negli inizi delle malattie. E, poichè noi non appercepiamo gli altri corpi se non per il rapporto, che hanno col nostro, l'anima esprime meglio ciò, che appartiene al proprio corpo, di cui è l'entelechia: ma per tal mezzo essa esprime e rappresenta l' universo (1).

Ogni entelechia, dunque, ogni anima, ogni spirito è dal proprio punto di vista, cioè dal punto di vista del corpo che informa, uno specchio e quasi una con-

(1) GERH. III 344, 636; DUT II 156 § 13.

(2) GERH. III 657; IV 563, 574; *N. S.* II c. I §§ 11, 12, c. IX § 14, proemio (ediz. Cecchi p. 10-11; *D. M.* § XXXIII.

(1) « *Una cosa esprime un'altra, quando vi è un rapporto costante e regolato fra ciò che si può dire dell' una e dell'altra* » (GERH. II 112) Cfr. ancora GERH. II 57, 90, 126, 252; III 342, 383, 623, 636; IV 518, 523, 532, 557; VI 628; VII 311, 317-18, 542, 544; *Mon.* §§ 61, 62; *Pr. Nat. e Gr.* §§ 3, 13; *Th.* §§ 9, 357; *N. S.* II c. I § 17; DUT. II 154 § 2 ecc.

centrazione dell' universo, e quindi, pur essendo indivisibile, deve necessariamente racchiudere nella sua unità una tendenza composta, cioè una pluralità di pensieri presenti, ciascuno dei quali tende ad un cangiamento particolare, in conformità del proprio contenuto, e che risiedono in essa tutti insieme, in virtù del rapporto essenziale che l'anima ha con tutte le altre cose del mondo: non v'è cosa individuale, che non debba esprimere tutte le altre, così che l'anima, in riguardo alla varietà delle sue modificazioni, dev'essere paragonata all' universo che rappresenta dal suo punto di vista, e anche, in qualche modo, a Dio, di cui rappresenta finitamente l' infinità per la sua percezione confusa e imperfetta dell' infinito. E la ragione del cangiamento dei pensieri dell'anima è identica a quella del cangiamento delle cose dell' universo che rappresenta. Infatti le ragioni meccaniche, che sono sviluppate nei corpi, sono riunite e come concentrate nelle anime o entelechie e vi trovano anche la loro fonte.

Tutte le entelechie sono pertanto immagini dell' universo, sono mondi in iscorcio a modo loro, sono semplicità feconde, unità di sostanza ma virtualmente infinite per la molteplicità delle loro modificazioni: sono centri che esprimono una circonferenza infinita (1).

Queste percezioni, per cui ogni anima si risente di tutto l' universo, non possono essere, come s'è già detto, tutte chiare, chè, a fare attenzione a tutte, ci vorrebbe uno spirito infinito, e quindi ogni Monade sarebbe Dio (2); ma già così come sono, le monadi sono in

(1) GERH. II 126; III 347, 464-5; IV 542, 552; VII 311, 317, 542, 544; *Mon.* § 56; *Th.* § 403; DUT. II 154 § 2.

(2) GERH. IV 521, 564, 565; VI 626; VII 311; *Th.* §§ 64, 124, 403; *Mon.* § 60.

piccolo quasi divinità, o meglio una imitazione della divinità, in quanto ciascuna porta in qualche modo il carattere della Sapienza infinita e dell'onnipotenza di Dio in proporzione della propria eccellenza, poichè, sebbene confusamente, ha in sè come una concentrazione della storia del mondo, e, in quanto risente l'azione delle altre sostanze e la riflette a sua volta, si può dire che estende la sua potenza su tutte le altre ad imitazione del Creatore (1). L' universo è quindi moltiplicato tante volte, quante sono le monadi, che lo rappresentano (come una città, guardata da vari punti di vista, appare sempre differente e quasi moltiplicata in prospettiva) e la gloria di Dio viene altrettante volte celebrata, quante sono le rappresentazioni tutte diverse della sua opera (2).

Ma se tutte le sostanze sono specchi viventi dell' universo per via delle percezioni che hanno di tutto quanto avviene, quelle fra loro, in cui tali percezioni sono più chiare e più distinte, cioè gli Spiriti, possono dirsi piuttosto specchi della Divinità, in quanto ad essa più si avvicinano con le loro azioni. In Dio l'universo è non solo concentrato, ma ancora tutto espresso perfettamente, perchè Egli ne è la fonte, negli Spiriti è espresso distintamente solo in parte e tanto più, quanto maggiore è il numero dei loro pensieri chiari e maggiore la distinzione di ciascuno d'essi: il progresso nella conoscenza è dunque un avvicinarsi e assimilarsi sempre più a Dio (3). Solo infatti gli Spiriti sono capaci

(1) *D. M.* § IX; GERH. IV 553; VII 542.

(2) GERH. III 72, 464-5, 623; VI 538; VII 544; *D. M.* § IX; *Mon.* § 56.

(3) GERH. II 83, 124; III 623; IV 553; VII 307, 452, 556;

d'intendere le verità eterne, che si trovano nell'intelletto Divino, perchè essi soli veramente sono fatti a immagine e somiglianza di Dio e quindi possono comprendere anche il mondo delle altre creature, che li attorniano, e acquistarne il dominio (1). Anzi possono riuscire a produrre qualcosa, che somigli all'opera di Dio, essendo ciascuno spirito nella propria sfera come una divinità (2).

Abbiamo detto che la Monade è uno specchio dell'universo, che essa rappresenta per mezzo delle sue percezioni: ma in che senso devono intendersi queste parole?

Ora, che siamo penetrati ben addentro nel nocciolo della filosofia di Leibniz, possiamo convincerci che il mondo della natura agli occhi del nostro filosofo è niente altro che un insieme di fenomeni ben collegati, ma non ha realtà vera, poichè la realtà vera consiste solo nelle Monadi e nelle loro percezioni.

Cercando di stabilire il concetto di sostanza, abbiamo trovato che la materia, in quanto molteplicità, ha realtà solo convenzionale, e se si prende pura, cioè come mera estensione, coincide con lo spazio. D'altro canto i cambiamenti, che avvengono nella materia, non sono che forme di movimento, e questo non è causa, ma effetto, effetto, cioè, di qualcosa di trascendentale, ch'è la forza (3). Dunque si deve negare alla materia

---

Pr. Nat. e *Gr.* §§ 13, 14; *D. M.* § I; Dut II 155 § 6.

(1) Gerh. III 545, 623; IV 481; VII 316, 317, 541, 548; *Mon.* § 83; *D.* §§ *M.* XII, XXXIV, XXXV, XXXVI; Dut. II 155 § 6.

(2) Gerh. IV 485; VII 541; *Mon.* § 83; *Pr. Nat. e Gr.* § 14; *Th.* § 147.

(3) Gerh. II 252, 262, 270, 275, 281, 282, 306, 517; III 69, 606, 622; VI 586, 625.

e al movimento (che sono gli elementi, onde consta il mondo della natura) e alle loro *forme*, che la nostra mente ne astrae, cioè allo spazio e al tempo, realtà effettiva.

Abbiamo visto infatti sopra che, se la materia fosse qualcosa di reale, le leggi del movimento, che la regolano, sarebbero ben diverse e ubbidirebbero ad una necessità bruta, per cui ogni corpo, anche piccolo, in movimento dovrebbe trascinare con sè qualunque altro, anche più grande, incontrasse nella sua via senza perder niente: invece l'esperienza, smentendo questa ipotesi e facendo vedere che le leggi del movimento ubbidiscono piuttosto ad un principio più elevato, cioè a quello della convenienza, che non ammette nell'effetto più di quanto sia nella causa, viene a dimostrare che la materia è solo un'apparenza (1). Del resto abbiamo anche dimostrato che la realtà non può consistere che nell'unità, mentre la materia è essenzialmente molteplicità e come tale non solo divisibile, ma divisa in atto all'infinito.

Quello che abbiamo detto della materia vale anche per le sue modificazioni cioè per il movimento: il movimento, infatti, anch'esso non è qualcosa di reale: per sè considerato, per quello che comprende precisamente e formalmente, esclusa, cioè la forza, non è che un cambiamento di posto, e quindi qualcosa di relativo: noi abbiamo bisogno, per potere affermare che c'è movimento, di un termine di confronto, che consideriamo in quiete.

---

(1) Gerh. II 193, 227; III 457, 552, 567, 622-3, 636; IV 346, 369, 398, 523; VI 507; VII 314, 325, 344, 468; *N. S.* II c. XXI § 72; *D. M.* § XVIII; *Th.* § 345 seqq.

Quando siamo fuori di una nave e vediamo che essa solca le onde, diciamo che la nave si muove e l'acqua sta ferma; ma quando siamo noi imbarcati ci appare tutto il contrario: ora chi autorizza ad attribuire il movimento piuttosto alla nave che al mare? E se poi tutto si movesse in modo da mantenere costanti i rapporti che intercedono fra le cose, chi potrebbe affermare che c'è movimento, dacchè verrebbe a mancare il punto di riferimento (1)?

Lo stesso possiamo dire per lo spazio e per il tempo che sono la *forma*, in cui a noi appaiono la materia e il movimento. Ora che cosa è lo spazio? niente altro che l'ordine delle coesistenze, come il tempo è l'ordine delle successioni (2).

Bisogna distinguere uno spazio e un tempo concreti e un tempo e uno spazio astratti. Il rapporto di coesistenza e quello di successione, che c'è tra le cose di fatto esistenti, costituisce lo spazio e il tempo concreti, il rapporto di coesistenza e quello di successione, che intercede fra le cose considerate come possibili, costituisce lo spazio e il tempo astratti. Nel primo caso le parti sono attuali e anteriori al tutto, il semplice al composto; nel secondo il tutto è anteriore alle parti e queste sono potenziali. In tal modo possiamo sfuggire al famoso labirinto del continuo, che travagliò tanto il pensiero greco e su cui specialmente si esercitò l'acume degli scettici. Le difficoltà, infatti, in cui essi cercavano di impigliare la mente umana, nascevano dalla

(1) GERH. II 57, 69, 92, 98, 245; IV 369, 400, 423; VII 312, 314, 322, 363; DUT. II 154, § 4.
(2) GERH. II 253, 269, 450, 515; III 368, 612, 622, 674; IV 522. 568; VII 363, 373, 376, 467.

confusione di queste due forme, simili, ma diverse, di ordine delle nostre percezioni (ordine *reale*, e ordine *possibile*) che bisogna accuratamente distinguere (1).

Spazio e tempo concreti, dunque, in tanto esistono in quanto esistono delle creature.

Ecco infatti come nasce in noi la nozione di spazio. Dalla varietà delle nostre percezioni rileviamo che esistono più cose insieme, e troviamo in esse un ordine di coesistenza, secondo cui il rapporto delle une e delle altre è più o meno semplice: è la loro situazione o distanza. Quando uno di quei coesistenti muta il suo rapporto con una pluralità di altri coesistenti che mantengono immutati i loro rapporti, e un nuovo venuto acquista lo stesso rapporto che il primo aveva avuto con altri, si dice che questo è venuto al *posto di quello*; un tal cangiamento vien chiamato *movimento*, che è in quello, in cui risiede la causa immediata del cangiamento. E quando parecchi o anche tutti cambiassero, secondo certe regole conosciute, di direzione o di velocità, si potrebbe sempre determinare il rapporto di situazione, che ciascuno acquisterebbe rispetto a ciascun altro; ed anche quello che ogni altro avrebbe, o che esso avrebbe rispetto ad ogni altro, se non avesse cambiato, o se avesse diversamente cambiato. E supponendo o fingendo che fra tali esseri coesistenti ci sia un numero sufficiente di quelli, che non hanno subito alcun mutamento, si dirà che i coesistenti, che hanno con queste esistenze fisse un rapporto eguale a quello che altri avevano rispetto alle stesse, hanno occupato

(1) GERH. II 278-9, 282, 379; III 595, 612, 622; IV 394. 491; VI 577; VII 415, 468, 561-2, 564; *N. S.* II c. IV § 4, c. XIII § 17, c. XIV § 26.

il posto delle precedenti. E ciò che comprende tutti questi posti è chiamato *spazio*. Ciò mostra che per aver l'idea del posto, e per conseguenza dello spazio, basta considerare questi rapporti e le regole dei loro mutamenti, senza bisogno di immaginare qui alcuna realtà assoluta fuori delle cose, di cui si considera la situazione, E, per dare una specie di definizione, *posto* è ciò che si dice essere lo stesso per A e B, quando il rapporto di coesistenza di B con C, D, E, F, G, ecc. corrisponde interamente al rapporto di coesistenza che A ha avuto con i medesimi, supposto che non vi sia stata alcuna causa di cambiamento in C. D, E, F, G, ecc. Si potrà dire anche senza ectesi, che posto è ciò che vi è d'identico in momenti diversi in certi esseri, benchè diversi, quando i loro rapporti di coesistenza con certi altri esseri, che si suppongono fissi nei varii momenti, corrispondono perfettamente. *Esseri fissi* sono poi quelli, in cui non c'è stata causa del cambiamento dell'ordine di coesistenza con altri o, ciò ch'è lo stesso, in cui non c'è movimento. *Spazio* infine è ciò che risulta dai posti presi insieme. Non bisogna però confondere il posto col rapporto di situazione del corpo che occupa il posto: infatti il posto di A e di B è lo stesso, mentre il rapporto coi corpi fissi non è precisamente e individualmente lo stesso del rapporto che B, che gli succederà nel posto, avrà coi medesimi corpi fissi: questi rapporti si corrispondono soltanto. Poichè, due soggetti diversi, come A e B, non potrebbero avere precisamente la medesima modalità individuale, non potendo un medesimo accidente individuale trovarsi in due soggetti, nè passare da un soggetto all'altro. Ma lo spirito, non contento della corrispondenza, cerca una identità, una cosa che sia real-

mente la medesima e la considera come fuori di quei soggetti; ed è ciò che qui si chiama *posto* e *spazio*. Tuttavia ciò non potrebbe essere che una cosa ideale, contenente un certo ordine, in cui lo spirito concepisce l'applicazione dei rapporti: come lo spirito può immaginare un ordine consistente in linee genealogiche, le cui grandezze rappresentino il numero delle generazioni, ove ciascuna persona abbia il suo posto. E se si aggiungesse la finzione della metempsicosi e si facessero ritornare le medesime anime umane, le persone potrebbero cambiar di posto. Colui che è stato padre o nonno potrebbe divenir figlio o nipote ecc. E nondimeno questi posti, linee e spazii genealogici, esprimendo verità reali, non sarebbero che cose ideali (1).

Quello che abbiamo detto dello spazio può analogamente dirsi del tempo, tenuto conto che qui, invece che con coesistenze, abbiamo da fare con successioni. L'uno e l'altro dunque non sono che rapporti, che lo spirito trova, o, meglio, pone nei corpi, e che poi, facendo astrazione dal contenuto, può ipostatizzare, facendone come delle entità indipendenti.

Senza le cose, dunque, spazio e tempo diventano mere possibilità ideali. Non perciò perdono il loro valore e diventano qualche cosa d'arbitrario: la loro verità e realtà, come quella di tutte le verità eterne, è fondata in Dio; Dio infatti è il principio non solo delle esistenze, per la Sua volontà, ma anche delle possibilità per la Sua essenza; e la continuità uniformemente regolata, che è nel tempo e nello spazio, benchè non sia che supposizione ed astrazione, fa la base delle verità eterne e delle scienze necessarie: essa è

(1) GERH. VII 400 seqq.

l'oggetto dell'intelletto divino, come tutte le verità, e i suoi raggi si spandono anche sul nostro. Il possibile immaginario partecipa anch'esso quanto l'attuale di questo fondamento dell'ordine, come un romanzo potrebbe essere così ben regolato, riguardo ai tempi e ai luoghi, quanto una storia vera (1).

Così s'intende che a Dio può attribuirsi l'immensità e l'eternità, anche nell'ipotesi che non esistessero le creature, giacchè questi attributi sono indipendenti dai tempi e dai luoghi. Eternità ed immensità, quando si parla di Dio, implicano soltanto che Dio sarebbe presente e coesistente a tutto ciò, che esistesse. Se Dio soltanto esistesse, non vi sarebbero tempo e spazio come ora: in quel caso esisterebbero in idea, come pure possibilità. L'immensità e l'eternità di Dio sono qualche cosa di più eminente della durata e dell'esistenza delle creature, non solo in rapporto alla grandezza, ma anche alla natura della cosa: e non hanno dunque bisogno di cose fuori di Dio, come sono i luoghi e i tempi attuali o concreti (2).

Negando ogni realtà oggettiva allo spazio e al tempo vien meno un problema, che alcuni filosofi e teologi si erano proposti e non avevano potuto risolvere: cioè perchè mai Dio avesse creato le cose in uno piuttosto che in un altro punto dello spazio, e in uno piuttosto che in un altro momento del tempo. Ma essi non riflettevano che, appunto perchè non si potrebbe assegnarne una ragion sufficiente, bisogna negare ogni

(1) *N. S.* II, c. XV § 4; GERH. IV 491, 492; VII 377, 564; cfr. anche IV 568; VI 593.

(2) GERH. VII 415; *N. S.* II c. XV § 4; cfr. anche GERH. III 588.

realtà allo spazio e al tempo senza le cose. Infatti, facendo astrazione delle cose, un punto dello spazio non differisce assolutamente da un altro punto, onde, supposto che esso sia qualche cosa oltre l'ordine dei corpi tra loro, non può esservi una ragione perchè Dio, conservando le stesse posizioni reciproche dei corpi, abbia situato i corpi nello spazio così e non altrimenti, e perchè tutto non sia stato preso al rovescio, p. e. con uno scambio dell'oriente con l'occidente: e la creazione diventerebbe irrazionale; mentre, se lo spazio si concepisce come va concepito, cioè appunto come quell'ordine o rapporto, e non è proprio niente senza i corpi, tranne la *possibilità* che ve ne sian posti, quei due stati, l'uno qual'è, l'altro fantasticato al rovescio, non avendo alcuno elemento differenziale, coincidono perfettamente tra loro e sono un solo ed unico stato.

Egualmente impossibile è la supposizione che Dio avesse creato il mondo p. e. alcuni milioni di anni prima, giacchè anche il tempo, senza le cose che si succedono, non è che mera possibilità e comincia appunto quando cominciano le cose; restando dunque immutato l'ordine di successione delle cose i due stati non differirebbero per nulla e coinciderebbero. Così il problema si dissolve (1).

Da qui si vede come debba intendersi che Dio ha creato le cose nel tempo, che ha voluto; infatti ciò dipende dalle cose, che Egli ha risoluto di creare; ma poichè le cose vengono deliberate insieme coi loro rapporti, non vi è più scelta del tempo nè del luogo, i quali, presi a parte, non hanno niente di reale in sè

(1) GERH. VII 363-4, 373, 405.

e niente di determinante, anzi niente di discernibile. Non si può quindi dire che Dio ha creato le cose in uno spazio o in tempo particolare, che gli è piaciuto, giacchè, essendo tutti i tempi e tutti gli spazi, astrattamente considerati, del tutto uniformi e indiscernibili, l'uno non potrebbe piacere più dell'altro: Dio dunque ha creato le cose non *nel* tempo e *nello* spazio, ma *col* tempo e *con* lo spazio (1).

Dopo questi chiarimenti vien meno un'altra questione, su cui si era tanto e tanto malamente discusso, cioè in qual punto del corpo dovesse porsi l'anima. Cartesio anzi, com'è noto, le aveva assegnato il posto nella glanduia pineale. Ora questa è una concezione ingenua, che deriva da una parte da insufficente critica della conoscenza, dall'altra dallo spirito intimo del Meccanismo, che tende inevitabilmente al materialismo. Poichè la natura dell'anima non consiste nell'estensione, e l'estensione è un fenomeno, mentre l'anima è realtà vera, il problema, così com'è, è mal posto: l'anima non è in alcun punto determinato del corpo, perchè ne è la forma sostanziale; essa *non è* nello spazio, ma *ha rapporto* con lo spazio, in quanto include un'ordinata relazione di coesistenza con altri esseri, per mezzo, cioè, dell'organismo, cui presiede. come abbiamo spiegato sopra, e dov'è il suo punto di vista, secondo cui può rappresentarsi tutto l'universo.

Si può dire quindi che la sostanza semplice, sebbene non abbia estensione, ha tuttavia *posizione*, che è il fondamento dell'estensione, giacchè l'estensione è una ripetizione simultanea continua della posizione, come la linea è generata dallo scorrere di un punto.

(1) GERH. VII 405.

Infatti si è già detto che non esistono sostanze finite separate da un corpo e che manchino quindi di posizione e di ordine rispetto alle altre coesistenti; anzi Dio stesso non c'è noto se non per una idea che implica un rapporto all'estensione, cioè ad una varietà continua ed ordinata delle cose esistenti simultaneamente, che Egli produce; sicchè solo per gli effetti arriviamo a conoscere la sua esistenza. Ma la suprema ragione ci mostra che c'è in Lui qualche cosa di là dall'estensione e che è anzi la fonte di essa come dei cambiamenti che vi avvengono; sebbene tutto ciò non possa *immaginarsi*, ma solo *concepirsi* (1).

Negata dunque la materia e l'estensione, negato il movimento e il tempo, posta la vera realtà solo nelle Monadi e nelle loro percezioni, dove se ne va il mondo dell'esperienza? Tutto quello, che noi percepiamo per mezzo dei nostri sensi, è, dunque una vana parvenza, un sogno, un'illusione, un inganno? E perchè Dio dovrebbe provar piacere ad ingannare le sue creature? Queste obbiezioni cessano, quando ci si rende conto che il mondo sensibile è sì, una specie di sogno, ma di sogno *ben regolato*; è, cioè, una serie ordinata di *fenomeni reali*; e un fenomeno è *reale* o *ben fondato* in quanto non inganna l'aspettazione di colui, che procede secondo ragione (2).

Nell'ordine, pertanto, e nella continuità può trovarsi soltanto la differenza tra il sonno e la veglia, fra le fantasmagorie dell'immaginazione e i fatti dell'esperienza. Se i corpi fossero puri fenomeni, essi sarebbero variabili, inconsistenti, apparirebbero diversi ai diversi

(1) GERH. II 253, 339, 347; III 357; VII 327; *N. S.* c. II c. XV § 11.
(2) GERH. II 276; cfr. ancora GERH. III 606, 612, 622; VII 344.

spiriti, non potrebbero spiegarsi l'uno con l'altro e, sopra tutto, non ci permetterebbero di fare delle previsioni. Ma ciò non avviene e ciò basta per fare la realtà del mondo sensibile; volere cercare in esso altra realtà, diversa da quella che può avere, è volersi trastullare con vane immaginazioni. La difficoltà, in cui si avvolgevano tanto gli Accademici, quanto gli Scettici, quanto i loro avversarii, nasceva appunto dal fatto che essi andavano cercando nelle cose, così dette esterne, una realtà diversa da quella di fenomeni bene ordinati: mentre invece la loro realtà consiste solo nel mutuo accordo delle loro rappresentazioni negli esseri, che le percepiscono. Di nessun'altra cosa può provarsi con argomenti la esistenza che degli esseri che percepiscono, e delle loro percezioni, e di ciò, che si deve ammettere in essi, cioè nel percipiente il passaggio da una percezione all'altra, rimanendo identico il soggetto, nelle percezioni l'armonia, l'accordo, la corrispondenza fra i varii esseri percipienti.

La verità delle cose sensibili non consiste e non può consistere che nella correlazione dei fenomeni, cioè nella connessione di ciò, che si verifica in differenti luoghi e tempi e nella esperienza di persone differenti, che sono esse stesse reciprocamente le une alle altre fenomeni di primo ordine a questo riguardo. La qual correlazione, che deve avere una sua ragione, per cui questi fenomeni si distinguono dai sogni, e che garentisce le *verità di fatto* riferentisi a cose sensibili esterne a noi, si controlla poi per mezzo delle verità di ragione che sono in noi, a quel modo che ciò, che l'ottica ci dimostra, ci viene dichiarato e illuminato dalla geometria (1).

(1) GERH. I 373; II 251, 270, 275, 281, 492, 516; III 457, 567

Ben inteso che tutti questi ragionamenti non hanno valore assoluto e non portano che ad una probabilità o certezza *morale*, ma non *metafisica*, dell'esistenza dei fenomeni, in modo che, a rigore, non si potrebbe confutare chi sostenesse che la esperienza non è che un sogno ben ordinato, le cui parvenze, per la loro corrispondenza, sono da noi giudicate vere realtà e, quanto alla pratica, equivalenti a vere realtà. Nè vale obbiettare che in tal caso Dio sarebbe ingannatore, giacchè l'inganno verrebbe non da Dio, ma dal nostro giudizio, che ci farebbe asserire qualche cosa senza prove ben vagliate, anche se contenesse una grande probabilità: vuol dire che la nostra natura non sarebbe capace probabilmente di fenomeni reali; anzi, più che accusare, bisognerebbe ringraziare Dio, giacchè egli, facendo in modo che quei fenomeni, non potendo essere reali, fossero almeno consenzienti, ci avrebbe dato ciò che nella pratica corrisponderebbe a fenomeni reali. E che difficoltà ci sarebbe ad ammettere che tutta questa breve vita non è che un lungo sogno, da cui ci svegliamo morendo? Lo ammisero p. es. i platonici. Poichè, infatti, noi siamo destinati all'eternità e questa vita, anche se contenesse molte migliaia di anni, rispetto all'eternità sarebbe appena come un punto, avrebbe pochissima importanza l'interporre in una così grande verità un brevissimo sogno, la cui proporzione all'eternità è infinitamente minore di quello che corre fra il sogno vero e proprio e la vita ordinaria.

Del resto, ammesso pure che la vita fosse un sogno e il mondo sensibile un fantasma, l'una e l'altro sareb-

nota, 622, 623; IV 356, 523, 569; VI 590; VII 296, 319-20, 467-68; *N. S.* IV c. II § 14, c. IV § 4.

bero sempre abbastanza reali per noi, dal momento che l'esperienza mostra impossibile lo sbagliarsi nelle nostre valutazioni dei fenomeni, allorchè le fondiamo sulle verità di ragione (1).

(1) GERH. VI 494, 502-03; VII 320-21; *N. S.* IV c. II § 14.

CAPITOLO VII.

L'ARMONIA PRESTABILITA.

La realtà o, meglio, la *verità* dei fenomeni consiste nell'accordo o corrispondenza fra le percezioni delle Monadi; ma le Monadi stesse, a loro volta, hanno un'esistenza reale, esterna a me che le penso?

Ora è evidente che per quanto riguarda le verità di fatto noi abbiamo due esperienze immediate, irriducibili, assolute, che, appunto perchè tali, non hanno nè bisogno nè possibilità di dimostrazione e cioè: 1° che io penso; 2° che c'è una varietà nei miei pensieri. Con la prima io affermo l'esistenza del mio pensiero, vale a dire dell'attività fondamentale, dalla quale non potrei assolutamente prescindere, neppure se la negassi, chè anzi, negandola, l'affermerei; con la seconda affermo l'esistenza d'altri esseri fuori di me. Infatti questa varietà di pensieri non potrebbe venire dalla mia stessa attività pensante, giacchè ogni cosa resta nello stato in cui si trova, se nulla interviene a cambiarla: ed essendo per sè indeterminata ad avere questo o quest'altro cambiamento, non si potrebbe attribuirle alcuna varietà senza affermare qualcosa, di cui si riconosce non esserci una ragion sufficiente; il che è assurdo.

Si potrebbe obbiettare che i nostri pensieri non hanno avuto un principio; ma prima di tutto si verrebbe in tal modo ad affermare che ciascuno di noi esiste da tutta l'eternità, e poi si dovrebbe egualmente riconoscere che non c'è una ragione sufficiente di questa varietà, che sarebbe stata *ab aeterno* nel nostro pensiero, giacchè non c'è nulla che ci determini a uno piuttosto che ad un altro pensiero. Se non si vuol quindi negare il principio di ragion sufficiente, bisogna riconoscere che c'è una qualche causa esterna a noi della varietà dei nostri pensieri.

E siccome noi conveniamo che ci sono delle cause subordinate di questa varietà, che tuttavia hanno bisogno di causa esse stesse, abbiamo così stabilito l'esistenza di alcuni esseri o sostanze particolari, di cui riconosciamo qualche azione, cioè di cui concepiamo che dal loro mutamento deriva qualche mutamento in noi (1).

Poichè dunque non posso dubitare del mio pensiero, non posso dubitare dell'esistenza delle altre Monadi, non essendoci per me una maggiore ragione d'esistere che per loro. Ma se esistono più Monadi, anzi infinite Monadi, resta a vedere come mai le loro percezioni si accordino in modo così mirabile che il medesimo universo, sebbene da punti di vista diversi, si rispecchi in ciascuna di esse.

Evidentemente il concetto della Monade per sè presa non implica questa necessità: poichè ciascuna Monade è, e non potrebbe non essere, radicalmente diversa da ciascun'altra al punto da potersi dire che essa costituisca da sola una specie, il mondo, che vive

(1) GERH. I 372: IV 327, 329, 357; VII 296, 319.

nel suo interno, dovrebbe essere anch'esso radicalmente diverso da quello di ogni altra Monade; e allora l'universo si sgretolerebbe e si dissolverebbe, per così dire, in un pulviscolo spirituale, in cui svanirebbero i rapporti reciproci. Bisogna quindi cercare fuori delle singole Monadi il fondamento dei loro rapporti, la causa della corrispondenza delle loro percezioni, il cemento, starei per dire, che le vincoli strettamente l'una all'altra, e faccia di un insieme caotico di cellule un organismo ben saldo. Questa ragion sufficiente non può essere che Dio (1).

Il problema dei rapporti delle varie sostanze si era imposto sia alla filosofia scolastica, sia, più recentemente, alla scuola cartesiana, e nella sua forma più comune ed evidente si presentava come quello dei rapporti, che intercedono fra lo spirito e il corpo. È noto che gli Scolastici cercavano di risolverlo ammettendo una reale influenza reciproca immediata del corpo sullo spirito e dello spirito sul corpo: questo per mezzo di certe misteriose *species* comunicava all'anima le qualità degli oggetti esterni, quella per mezzo degli spiriti vitali agiva sul corpo e lo moveva a sua voglia.

Ma una critica, anche superficiale, mostrava subito che il problema in tal modo era dissimulato, non risolto. Cartesio, ponendo dunque su altre basi la filosofia, dovette affrontar pure questa difficoltà, che per lui diventava più grave in quanto che aveva ridotto le sostanze a due specie, il pensiero *(res cogitans)* e la materia *(res extensa)* assolutamente eterogenee. Inoltre nella sua fisica aveva enunciato il principio che la quantità di movimento è costante nell'universo: ora se

(1) GERH. II 115; VI 555; VII 322.

l'anima può agire sul corpo e comunicargli il movimento, non ci sarebbe ogni volta un aumento nella somma di tutti i movimenti?

Egli cerca di sfuggire alla difficoltà ammettendo che l'anima non può accrescere o diminuire il movimento del corpo, ma può mutarne la direzione (1).

Se non che questa soluzione apparve troppo artificiosa ai suoi discepoli più acuti, onde il Malebranche, per coerenza, fu costretto a negare addirittura quel simulacro d'influenza dell'anima sul corpo e ad affermare arditamente che anima e corpo non possono affatto comunicare insieme, ed è Dio che a volta a volta adatta il corpo all'anima o l'anima al corpo all'occasione dei mutamenti, che in ciascuna di queste due eterogonee sostanze si manifestano.

Ma la teoria delle cause occasionali, lungi dal risolvere realmente il problema, poichè dovea ricorrere ad un vero *Deus ex machina* per spiegare i rapporti fra l'anima e il corpo, non faceva altro che affievolire la sostanzialità delle creature, in quanto finiva per negare loro l'azione, onde, come sopra si è visto, svolgendo con logica coerenza quanto era implicito nella dottrina del Malebranche, lo Spinoza tolse ogni realtà alle sostanze individuali e fece svanire il problema, cercando con la nozione di una sostanza unica, di cui lo spirito e la materia fossero attributi, di ripristinare l'unità e superare il dualismo cartesiano (2).

Non si può negare che per risolvere il problema dei rapporti fra le sostanze la via da lui scelta fosse

(1) DES CARTES. *Princ.* P. II art. 36; cfr. GERH. IV 497; VI 540, 547, 550; *Th.* § 60.

(2) GERH. IV 515.

geniale e l'unica aperta a chi movesse dal punto di vista di Cartesio; onde Leibniz non esita a dire che Spinoza avrebbe ragione, se non esistessero le Monadi. Se non che le conseguenze che ne derivano, in contrasto con i principii della morale e della religione e quindi della vera filosofia, fecero vedere che bisognava cercare un nuovo concetto della sostanza, che valesse a risolvere insieme tutte le difficoltà; e tale concetto il nostro Autore riuscì a costituire sostituendo all'intuizione meccanista l'intuizione dinamica del mondo.

Egli, colmando le lacune e correggendo gli errori della fisica cartesiana, aveva dimostrato che non si conserva la stessa quantità di movimento, come aveva creduto Cartesio, ma di forza viva, e inoltre anche la totalità di direzione (1).

L'anima non può quindi neppure influire a mutare la direzione dei movimenti del corpo: come spiegare in tal caso il loro accordo? Con la teoria dell'armonia prestabilita: l'anima agisce secondo le leggi delle cause finali, il corpo secondo quelle delle cause efficienti; ma essi sono stati accordati così bene da Dio fin dalla loro creazione che ad ogni pensiero dell'anima corrisponde un mutamento nel corpo e viceversa, e quindi si ha la corrispondenza fra loro nè più nè meno che se agissero l'una sull'altro: come due orologi così ben costruiti e regolati dal meccanico che segnino sempre

(1) *Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii et aliorum circa legem naturalem, secundum quam volunt a Deo eandem semper quantitatem motus conservari, qua et in re Mechanica abutuntur.* (Acta Erudit. Lips. an. 1686) cfr. ancora: GERH. II 148-283 (corrispondenza con de Volder); III 40-61, 457, 568, 607; IV 346, 370 seqq., 396, 398, 497, 505-06; VI 540, 545, 547; *Th.* §§ 61, 345.

egualmente le ore, pur essendo l'uno indipendente dall'altro. In poche parole l'anima e il corpo sono come due parallele, che s'incontrano all'infinito, cioè in Dio (1).

Questa soluzione, com'è noto, destò gran rumore, ebbe un momento di voga e penetrò perfino nei salotti mondani; fu però anche vivamente discussa e combattuta non solo da molti pensatori contemporanei, scolastici, cartesiani o scettici, ma anche da posteriori.

Se non che le accuse che le si mossero derivano o da preconcetti o da insufficiente conoscenza della filosofia di Leibniz, in quanto che non si capì che quella era una forma popolare ed essoterica di esporre la soluzione, quale si conveniva ad un ambiente ancora pregno dal meccanismo cartesiano; ma che il vero punto di vista dell'autore è molto più profondo.

Certo per Leibniz i due regni della natura e dello spirito sono separati e non comunicano fra loro, giacchè si svolgono secondo leggi assolutamente diverse: il primo secondo quello delle cause efficienti, l'altro secondo quello delle finali. Ma, approfondendo il concetto di sostanza, abbiamo visto che in realtà il regno delle cause efficienti è il regno dei fenomeni del mondo sensibile, per spiegare il quale bisogna passare in un mondo superiore, in quello intelligibile; sicchè in questo noi dobbiamo collocarci, se vogliamo veramente comprendere i rapporti fra le varie sostanze. Ora, da questo punto di vista superiore la realtà del mondo sensibile svanisce o, meglio, si risolve in quella delle

---

(1) GERH. III 121 seqq, 341, 346 seqq, 467-68, 509, 658; IV 520, 530-31; VI 541; VII 317, 557, 570; *Mon.* §§ 78, 79, 81; DUT. II 133, 153.

percezioni delle monadi: è chiaro dunque che fra l'anima, realtà vera, e il corpo e la materia, realtà fenomenica, c'è incommensurabilità e quindi impossibilità di comunicazione diretta. Così il problema particolare dei rapporti fra l'anima e il corpo viene necessariamente a scomparire e a risolversi in quello generale dei rapporti fra le varie sostanze, e sarà spiegato spiegando questo (1).

Ora ogni Monade, per sè presa, è un essere completo, in cui ogni stato è una conseguenza, sebbene contingente, del precedente, è come un mondo a parte, indipendente da qualunque altra cosa fuori che Dio, e quindi a rigore basterebbe che esistesse solo essa e Dio. Ma è questo un modo astratto di concepire la Monade (2), giacchè in fatto, concretamente, essa richiede il concetto delle altre Monadi per potere essa stessa essere concepita (3).

Infatti la sua essenza consiste nell'attività, la quale per lei non è che percezione: ma la percezione è espressione nell'unità della molteplicità: e donde potrebbe venire questa molteplicità, se non esistessero le altre Monadi? La Monade in tal caso dovrebbe persistere eternamente nella medesima percezione, anzi non potrebbe averne neppur una e quindi di fatto, non agendo, non esisterebbe (4).

---

(1) GERH. VI 570; VII 344; *Th.* § 59; DUT. II 153 § 2.

(2) GERH. IV 517, 530.

(3) « *Mea certe opinione nihil est in universitate creaturarum, quod ad perfectum suum conceptum non indigeat alterius cuiuscunque rei in rerum universitate conceptu, cum unaquaeque res influat in aliam quamcunque ita ut si ipsa sublata aut diversa esse fingeretur, omnia in mundo ab iis, quae nunc sunt, diversa sint futura* » (GERH. II 226).

(4) GERH. VII 556.

Risulta evidente allora che il concetto della Monade implica necessariamente quello della molteplicità delle Monadi, che ogni Monade non è un atomo in sè perfetto, che non ha più bisogno di altro, ma la ruota di un ingranaggio, anzi la cellula di un organismo, cellula vivente ed agente nell'organismo e per l'organismo, di cui fa parte: e quindi, come di un membro del corpo, anche quando la consideriamo in se stessa dobbiamo idealmente integrarla con tutte le altre, se vogliamo veramente comprenderla; e come Cuvier da un frammento di scheletro si sentiva capace di ricostruire tutto quanto l'animale, così, chi avesse occhi abbastanza penetranti, riuscirebbe dal concetto di una sola Monade a ricostruire tutto l'universo. Ben inteso, però, che questi deve aver occhi di una penetrazione infinita per potere esaurire l'infinità del particolare, che ogni Monade contiene, e scorgere nell'uno il tutto (1).

Siamo così portati naturalmente a trovare in Dio, creatore delle Monadi, la giustificazione dei rapporti reciproci che le legano.

Come i particolari di un'opera sono tanto più strettamente collegati l'uno all'altro e armonicamente rispondenti al bisogno, quanto maggiore è la sapienza dell'autore, così Dio, somma sapienza, nel creare ogni Monade, ha riguardo all'insieme, di cui essa deve far parte, e ve l'adatta in modo che venga a prendere esattamente il posto, che le compete. In tal senso può dirsi che ogni cosa è causa (finale, nella mente divina) di tutte le altre, ma più o meno secondo la dignità o attitudine di ciascuna (2). Ogni effetto esprime integralmente la sua causa e la causa di ogni sostanza è la risoluzione, che Dio ha preso, di crearla; ma questa risoluzione implica dei rapporti con tutto l'universo, quindi in ogni Monade è incluso il concetto del sistema di tutte le altre, a cui essa appartiene. Ogni sostanza esprime tutto l'universo come una città è espressa diversamente, ma tutta, secondo i diversi punti di vista, da cui si guarda (1).

(1) GERH. II 278; III 383, 403; IV 557.
(2) DUT. II 157 § 16.

Per servirci del linguaggio immaginoso del «*Discours de Metaphysique*» Dio contempla da tutti i lati e in tutti i modi possibili il sistema generale dei fenomeni, che crede buono di produrre per manifestare la sua gloria, considera tutte le faccie del mondo sotto tutti gli aspetti, giacchè nessun rapporto può sfuggire alla sua omniscienza, ed ad ogni sguardo è una sostanza che vien creata, la quale esprimerà l'universo conformemente al punto di vista, da cui l'occhio divino ha guardato questo universo medesimo (2).

Le sostanze sono dunque come tanti lampeggiamenti, che partono, per così dire, dall'intelletto di Dio, regno dei possibili, per l'azione della sua volontà buona, e attuano un punto di vista divino conformemente alla loro natura: (3) la quale però, essendo essenzialmente limitata, importa che della infinita varietà dei fenomeni, che costituiscono l'universo, solo una parte possa essere da ciascuna chiaramente espressa, mentre tutto il resto dovrà rimanere involto nella penombra crepuscolare delle percezioni confuse. In quanto e per quanto

(1) GERH. I 383-4; II 95, 475; III 347, 354; VI 570; VII 313; DUT. II 154 § 2.
(2) *D. M.* § XIV.
(3) GERH. VII 564; *Mon.* § 47.

la Monade esprime chiaramente le altre sostanze può considerarsene come la causa ideale nella mente divina, ed è attiva, in quanto, invece, subisce l'influsso delle altre, che agiscono tumultuariamente nel caos infinito delle sue percezioni confuse, senza che ella riesca a dominarle e a sollevarle di là dal limite del subcosciente, nella luce della coscienza chiara, essa è un effetto di tutte le altre, ed è passiva (1). In ciascuna Monade è come impressa, per valerci di un'altra immagine, la storia di tutto l'universo, ma, mentre alcuni capitoli sono svolti, gli altri sono indicati in sommario e solo chi conosce tutto è capace di svolgerli completamente.

Tanto nelle creature, quindi, quanto in Dio c'è la rappresentazione del medesimo universo, ma con la differenza, che intercede tra la scenografia e la ichnografia; le scenografie, infatti, sono diverse secondo il posto dello spettatore, mentre l'ichnografia o rappresentazione geometrica è unica: cioé Dio vede esattamente le cose quali sono secondo verità, ma insieme conosce in qual modo ciascuna cosa apparirà a ciascun'altra, e così contiene in sè *eminenter* tutte le altre apparenze. Vede dunque Dio non solo le singole Monadi e le modificazioni di ciascuna, ma anche le loro relazioni, ed in ciò consiste la realtà delle relazioni e delle verità. Tra queste una delle più importanti è la durata o l'ordine delle successioni, e la posizione o l'ordine delle coesistenze, e il rapporto reciproco o azione mutua *(commercium)* cioè la reciproca dipendenza ideale delle Monadi. In tal modo si spiega come le cose appaiono anche a noi organicamente connesse come un sol tutto,

(1) GERH. III 347, 465; VII 556.

e noi siamo capaci di enunziare su di esse delle verità, che valgono anche per Dio: Egli è perciò il vero fondamento della realtà dei fenomeni, ed è in somma garante della validità della nostra conoscenza (1).

Risolto il problema generale della comunicazione delle sostanze, quello particolare dei rapporti fra l'anima e il corpo è anch'esso felicemente spiegato: infatti il rapporto per sè preso è un rapporto fenomenico: e da questo punto di vista non si può dir altro che spirito e corpo vanno per vie diverse, ma parallele, che s'incontrano in Dio, il quale ha fatto sì che ad ogni fenomeno del corpo corrispondesse una percezione, più o meno chiara, nell'anima e viceversa, accordando fin dall'inizio i due regni delle cause finali e delle cause efficienti; ma il fatto dell'unione tra l'anima e il corpo è qualcosa di metafisico, che va spiegato collocandosi da quell'altro punto di vista superiore, riducendolo cioè a quello generale dei rapporti fra le sostanze (2).

Il problema viene così in qualche modo trasfigurato; ma non per questo si deve rinunciare alle espressioni comuni, per cui diciamo che qualche cosa agisce su noi e noi agiamo su qualche cosa: solo che bisogna intenderle esattamente: noi attribuiamo a noi stessi, e con ragione, i fenomeni, che esprimiamo più perfettamente e in generale alle altre sostanze ciò, che ciascuna esprime meglio. Così una sostanza, che ha un'estenzione infinita in quanto esprime tutto, diventa limitata

(1) GERH. II 264, 438; III 353; *D. M.* §§ XIV, XXXII.

(2) GERH. IV 560; *Mon.* §§ 78-9; *Pr. Nat. e Gr.* § 3; *Th.* pref.; GERH. VI 39-45 e §§ 59, 60-2, 66, 340, 353-55; *N. S.* II c. XXI § 12.

per il modo, in cui esprime più o meno perfettamente l'oggetto della sua conoscenza. In tal modo si può concepire che le sostanze si intralcino o si limitino a vicenda e per conseguenza può dirsi anche che agiscono l'una sull'altra e sono obbligate ad adattarsi fra loro; giacchè può avvenire che il cambiamento, che accresca l'espressione dell'una, diminuisca quella dell'altra. Ora la virtù di una sostanza particolare è di esprimere bene la gloria di Dio, e per questo lato è meno limitata; e così ogni cosa, quando esercita la propria virtù o potenza, cioè quando agisce, cambia in meglio e si estende di tanto per quanto agisce.

Quando avviene, dunque, un cambiamento in parecchie sostanze (anzi, come s'è visto, ogni cambiamento si riflette su tutte) si può dire che quella, che per esso passa immediatamente ad un grado superiore di perfezione o ad una espressione più perfetta, esercita il suo potere ed agisce, e quella, che discende ad un grado inferiore, fa conoscere la sua debolezza e patisce. E quindi ogni azione, in quanto è esercizio di energia e sviluppo e progresso, porta con sè un sentimento di piacere, mentre ogni passione (che deve però, a rigore, considerarsi come un grado minore di azione) produce come conseguenza un dolore (1).

Questo è il senso esatto dell'armonia prestabilita, concezione grandiosa nella sua semplicità, la quale, posta nella sua vera luce acquista un valore speculativo e insieme religioso ben altrimenti profondo di quello che d'ordinario le si conferisce. Per essa la realtà viene divisa come in tre gradi: il regno dei fenomeni, il regno delle Monadi, Dio: ognuno ha una sua propria realtà e compiutezza e assolutezza, considerato in se stesso, ma ha bisogno di essere ulteriormente integrato dal mondo superiore, da cui dipende. Così il mondo della natura è retto dalle leggi meccaniche, le quali bastano a spiegarlo. In ciò hanno pienamente ragione i Cartesiani ed in generale tutti i filosofi meccanisti, ed hanno invece torto gli Scolastici e tutti quegli altri, che ricorrono per le spiegazioni dei fenomeni particolari ad entità più o meno fantastiche, archei, idee operatrici, principi ilarchici, mediatori plastici, forme sostanziali, o all'azione immediata di Dio invocato ogni momento a risolvere, quasi *Deus ex machina,* i nodi, di cui per insufficiente riflessione da noi stessi senza accorgercene ci leghiamo. Ma se vogliamo spiegare le leggi del Meccanismo, siamo costretti a trascendere il meccanismo stesso e a passare, come s'è visto, nel mondo superiore degli intelligibili o delle sostanze: la natura sottostà allo spirito (1).

(1) GERH. II 71; IV 492-93, 495; VII 312; *D. M.* § XV; *Mon.* § 60; *Th.* §§ 65-66.

Ciascuna sostanza, poi, per sè considerata, è sufficiente a spiegare tutto quello, che in lei avviene, e gode, come tale, di una perfetta autonomia e originalità, che la costituisce, dal suo punto di vista, centro del mondo e le conferisce valore e responsabilità: ma non possiamo renderci conto della legge, che ne forma l'essenza, ed anche degli infiniti rapporti che ha con le altre sostanze, se non riferendoci a Dio, che è il

(1) GERH. I 186; III 54, 228, 508, 607; IV 339, 341-44, 360-61, 391, 393, 397, 472, 560; VI 542, 552-53; VII 136-37, 270-79, 280, 317, 337-44, 419, 449, 451, 451, 489, 501; DUT. II 134 seqq; F. DE CAR. I 348; *Mon.* § 79; *Pr. Nat. e Gr.* § 11; *D. M.* §§ X, XVIII; *Th.* § 247.

fonte da cui emana ogni realtà, il principio, da cui partono, e il termine in cui s'incontrano tutte le creature, radice dell'essenze per il suo intelletto e insieme delle esistenze per la sua volontà.

Dio giustifica e dà valore alla nostra conoscenza, la quale viene ad essere quasi una partecipazione della vita stessa di Dio, in quanto ciò, che apparisce alla nostra coscienza, è quello stesso, che appare alla coscienza di Dio, sebbene in un grado infinitamente minore di chiarezza e di distinzione: in Dio quindi sta la realtà dei fenomeni, in Dio la radice delle verità eterne; l'atto del conoscere è dunque un atto essenzialmente religioso, del cui valore bisogna acquistare coscienza ed appunto in tal senso si può dire che promuovere lo sviluppo delle scienze è contribuire a mettere meglio in luce e celebrare la gloria di Dio.

E se si può dire che ogni sostanza esprime l'universo, degli spiriti in particolare può dirsi che esprimono piuttosto Dio.

Ora, se, come s'è visto, non è possibile render conto dei rapporti reciproci delle sostanze se non ricorrendo a Dio, quasi centro di tutti i raggi, che partano dagli infiniti punti di una circonferenza infinita, è chiaro che l'armonia prestabilita fornisce una nuova prova dell'esistenza di Dio; infatti, dato il concetto leibniziano della sostanza, per cui ogni Monade, considerata in sè, contiene tutto entro di sè e non può sentire l'influsso diretto di nessun'altra creatura, non si può che o cadere nel solipsismo, riducendo tutta la realtà all'attività del nostro spirito e tutto l'universo ad una fantasmagoria, o, se si vogliono considerare come reali i rapporti con le altre sostanze, il che val quanto dire fondare l'obbiettività del mondo esterno, non si può fare a meno di trascendere l'angusto limite del concetto di ciascuna Monade e risalire al vertice di questa piramide, che è l'universo delle Monadi, cioè a Dio: solo Egli, come causa delle cose, da cui tutto dipende, ha potuto scorgere nel mondo dei possibili tutti gl'infiniti rapporti necessarii a costituire di un pulviscolo di sostanze un ben connesso organismo. Egli solo ha avuto la potenza necessaria a tradurre questi rapporti nella realtà concreta dell'esistenza, e la volontà di scegliere fra tutti i possibili quelli, che realizzassero la maggior perfezione non solo metafisica, ma anche morale. In quanto dunque tutti gli esseri dipendono da lui e come possibili e come reali, e tutti solo in lui possono vivere e corrispondere fra loro, Dio è non solo Creatore per essenza, ma anche mediatore e unificatore di tutti gli esseri, e mentre è quanto di più sublime c'è fra tutti gli spiriti, che tutti trascende infinitamente, è anche quello che c'è di più intimo, di più reale in ogni sostanza, alla vita della quale partecipa più o meno, a misura tuttavia della perfezione di essa.

Il mondo dei fenomeni, dunque, e quello delle sostanze, il regno delle cause efficienti e quello delle finali, la natura e la grazia sono la più splendida dimostrazione dell'esistenza di Dio, e la più alta glorificazione della sua infinita sapienza, della sua inesauribile potenza, della sua perfetta bontà (1).

(1) Gerh. III 464; VI 541; VII 344, 468; *D. M.* §§ XXXII, XXXV, XXXVI.

CAP. VIII.

LA SOSTANZA INDIVIDUALE.

Abbiamo considerato finora la sostanza in generale e poi nei suoi rapporti con le altre sostanze. Consideriamola ora in sè stessa.

La Monade è, come s'è visto, quasi una concentrazione di tutto quanto l'universo, di cui però rappresenta chiaramente solo una parte; in questo senso essa è un tutto compiuto, come un piccolo mondo, che non ha bisogno per svilupparsi se non dell'ordinario concorso di Dio; e quindi ora possiamo affermare quello, che abbiamo negato poco sopra, che essa agisce come se non ci fosse al mondo che essa e Dio.

Essa infatti risponde ad un concetto determinato di Dio, che deve attuare nel tempo, ha cioè una nozione completa, che include tutti i suoi predicati o avvenimenti; ma questi non sono che pensieri e percezioni ed ogni pensiero e ogni percezione è conseguenza dei pensieri e delle percezioni precedenti, sicchè, se fossimo capaci di distinguere tutto ciò, che ci accade o ci appare in questo momento, potremmo anche vedere tutto quello, che ci avverrà o apparirà per sempre, e che avverrà anche se potessimo per un momento imma-

ginare che tutti gli altri esseri, eccetto Dio, fossero annichiliti.

Seguendo perciò soltanto la propria legge la Monade verrà automaticamente ad accordarsi con tutte le altre, senza esercitare su di esse o subirne alcuna azione immediata, o, più esattamente, estrinseca; in questo senso si può dire che una sostanza particolare non agisce mai sulle altre e non ne patisce, che le Monadi non hanno finestre, che sono automi spirituali. Espressioni tutte un po' eccessive, almeno per chi non le intenda nel vero loro senso, che servono a mettere in evidenza la perfetta spontaneità e indipendenza della Monade (1).

La Monade contiene dunque in sè fin dalla creazione la propria legge: all'appetito, che è il suo principio attivo, tocca il compito di attuarla portandola inevitabilmente da una percezione all'altra. Ogni percezione nasce perciò da un'altra percezione, ma ciascuna include implicitamente tutte le altre sia *a parte ante* che *a parte post*, e quindi in ogni stato della Monade, chi sapesse scrutare bene a fondo, potrebbe leggere tutto il suo passato e tutto il suo avvenire, anzi, per il rapporto che ciascuna Monade ha con tutte le altre, il passato e l'avvenire dell'universo (2).

Questo legame che c'è fra i varii stati di una Monade, fa sì che, se noi potessimo definire il concetto di ciascuna Monade, troveremmo un nesso implicito tra il soggetto e i predicati della proposizione (3). Così, dopo

(1) GERH. IV 475; VII 311, 312, 412; *D. M.* § XIV; *Mon.* §§ 7, 18; *Th.* 52, 65, 403.

(2) GERH. III 383; *Mon.* §§ 22, 56, 61, 62; *D. M.* § IX; *Th.* §§ 360, 400; *N. S.* proemio (ed. C. p. 10).

(3) GERH. VII 200, 316, seqq.; *D. M.* §§ VIII, XIII.

la laboriosa costruzione della nozione di sostanza, ritorniamo a quel principio di ragion sufficiente, che abbiamo detto essere il principio fondamentale e la scoperta più feconda del nostro autore. Viene in tal modo a risultare più chiaro quello, che già si è detto più volte, che, sebbene questo nesso sia intrinseco, non è però necessario di una necessità meccanica o geometrica; infatti i predicati sono inclusi nel soggetto solo perchè così è piaciuto a Dio di concepire il concetto di quella tal Monade, intendendo la parola *piaciuto* non nel senso di un arbitrio illimitato, come in Cartesio e, più, nel Poiret, ma nel senso di una volontà illuminata dall'intelletto e guidata dalla bontà (1).

Come ogni Monade, anche Dio, che è la Monade suprema, tende ad agire: questa potenza che bisogna concepire, secondo s'è visto, non come la potenza degli scolastici, ma come *conatus*, cioè come un'azione incipiente, nelle Monadi finite è più o meno limitata in rapporto alla loro perfezione e all'ostacolo, che ciascuna trova nell'attività delle altre, con cui deve convivere nel *cosmos*; ma là dove *conatus* $= \infty$ e resistenza $= 0$, cioè in Dio, la potenza si dispiega naturalmente e in certo senso necessariamente, nell'atto. Dio tende dunque per la sua natura a comunicarsi, a creare e, poichè nulla lo può impedire, è anche *ab aeterno* in atto creatore.

Ma Egli non è una potenza cieca, che attua fatalmente e inconsciamente la propria legge, non è neppure l'Idea, che cerca attraverso i varii stadii della sua faticosa evoluzione di pervenire alla coscienza; Egli è una persona; come tale ha la potenza, ha l'intelligenza,

(1) Gerh. III 550; *Mon.* § 46.

ma ha inoltre la volontà; e se la potenza è facoltà di agire e l'intelligenza facoltà di conoscere, la volontà è facoltà di scegliere nel modo più conforme alla propria natura, cioè al bene; e poichè queste facoltà sono tutte e nel modo più perfetto attuate, sì che la potenza coincide con l'azione, l'intelligenza con l'omniscienza, cioè, per Dio, con l'auto-coscienza, e la volontà con la bontà, ne segue che la sapienza gli fa conoscere, la volontà gli fa scegliere e la potenza produrre ciò, che è più conforme alla sua natura, cioè il migliore (1).

Pertanto nell'atto della creazione, per cui determina ed attua le sostanze e prescrive a ciascuna la propria legge, Egli ubbidisce in qualche modo ad una necessità; ma, come ben si vede, non è una necessità meccanica o logica, sibbene morale, per servirci di un termine del nostro autore, poichè la sua scelta non rende impossibile ciò, che è distinto dal meglio, nè rende contradditorio in sè quello, che non viene chiamato all'esistenza (2).

Così dunque nella creazione vediamo riflessa la natura stessa di Dio, in quanto fra gli universi astrattamente possibili l'attuale è quello che racchiude insieme il più di realtà, il più di razionalità, il più di bontà: in una parola il più di perfezione.

È evidente dunque che tra il concetto della Monade e quello dei suoi predicati deve esserci un legame intrinseco e, nel senso che abbiamo spiegato, anche necessario: ma la necessità di questo legame è in Dio; e pertanto nel regno del tempo e dello spazio non viene affatto meno la contingenza, e nessuno, tranne Dio,

(1) *Pr. Nat. e Gr.* §§ 9, 10; *Mon.* § 55.
(2) *Th.* §§ 230, 234.

è capace di leggere veramente nel presente il passato e l'avvenire (1). Siccome, infatti, ciascuna percezione distinta dell'anima comprende un' infinità di percezioni confuse, che racchiudono tutto l' universo, l'anima stessa non conosce le cose, di cui ha percezione, se non in quanto ne ha percezioni distinte e nette; ed è perfetta in proporzione delle percezioni distinte che ha; ma queste sono in numero infinitamente minore delle confuse, e quindi la sua perfezione, sebbene suscettibile di un progresso infinito, è sempre relativa, sempre in divenire, mai assoluta.

Ciascun'anima conosce bensì l'infinito, conosce tutto ma confusamente: Dio solo ha invece conoscenza distinta d'ogni cosa, perchè ne è la fonte, e s'è molto ben detto che Egli è, come centro, da per tutto, ma la sua circonferenza non è in nessuna parte, perchè tutto gli è presente immediatamente, senza alcuna lontananza da quel centro (2).

Ed ora possiamo riprendere una questione, che abbiamo lasciato in sospeso. Abbiamo detto, parlando del principio di ragion sufficiente e del concetto della sostanza individuale, che ne è la conseguenza, che l'Arnauld credette di vedere implicito in queste dottrine il fatalismo. Infatti, egli dice (3), se nel concetto di una sostanza individuale è contenuto tutto quello che le avverrà, se, p. es., nel concetto di Adamo è contenuto anche quello della sua discendenza e quindi di tutto ciò, che dovrà avvenire, è evidente che, posto che

(1) *Th.* § 58.

(2) *Mon.* §§ 61, 62; *Pr. Nat. e Gr.* § 13; GERH. VII 556.

(3) Cfr. Corrispondenza di L. ed Arnauld GERH. II 11-138, JAN. I 499-620.

Dio si decida a creare un tale Adamo, tutto il resto ne deriverà con la stessa fatale necessità, con cui le proprietà della sfera, p. es., derivano dalla sua definizione; Dio verrà ad essere in tal modo come prigioniero della sua stessa opera. Vero è che si lascia a Dio la libertà di scelta a principio, in quanto Egli può fra i varii Adami possibili, intesi cioè come specie, non come individui, scegliere questo o quest'altro, completandone a modo suo la natura e trasformandolo così da astratto o possibile, in concreto o reale: ma poichè alla nozione individuale dei varii Adami possibili è legata anche una data successione di avvenimenti, alla determinazione di un dato Adamo individuale segue ineluttabilmente tutto un mondo reale, dove la volontà di Dio non potrebbe più nulla operare. E questo non è un sottomettere Dio ad una specie di *fatum*, sebbene un *fatum logicum*?

Ma siamo ormai penetrati abbastanza addentro alla filosofia del nostro autore per comprendere come egli possa districarsi dalla difficoltà, in cui cerca di stringerlo la sottile logica dell'Arnauld. Infatti, è certo che ad un dato concetto di Adamo corrisponda uno, e uno solo, concetto del mondo: e quindi, determinato il concetto di un Adamo, è anche naturalmente e, diciamo pure, necessariamente determinato quello del mondo, in cui egli apparirà. Ma sappiamo che i possibili, in quanto puri possibili, non sono che concetti specifici, non individuali, come appunto nell'esempio dell'Arnauld quello della sfera nel senso, in cui la studia la geometria. Quindi occorre sempre un atto della volontà divina per cui sia determinata la natura o il concetto dell'Adamo - individuo: il quale porterà con sè tutta la serie degli avvenimenti non perchè questi siano in-

clusi da sè, indipendentemente dalla volontà divina, in quel dato concetto di Adamo; ma piuttosto perchè, scegliendo quel dato concetto di Adamo, Dio, la cui visione non può non essere assolutamente concreta ed integrale, ha contemporaneamente considerato tutta la serie di avvenimenti, che era bene legare con quel concetto: Adamo è dunque un primo, ma temporale, non logico, della serie di fatti, o diciamo, del mondo, a cui appartiene, in quanto Dio, costituendone la natura, la armonizzò con quella di tutti gli altri esseri, che erano con lui chiamati all'esistenza, e quindi è il complesso che determina il singolo, il totale che richiede quel particolare (1), giacchè ciascuna sostanza deve rappresentare tutto l'universo, anzi è essa stessa un piccolo universo guardato di scorcio.

Il concetto di ciascuna sostanza individuale, in somma, postula necessariamente quello di tutte le altre, nè può veramente staccarsi dal complesso, di cui fa parte, come un membro non può staccarsi dall'organismo senza morire, per il reciproco intimo rapporto, che lega le varie membra insieme. E pertanto a ciascun concetto di un Adamo individuale risponderà tutta una determinata serie di avvenimenti, che sarà diversa da quella, che risponderebbe ad un altro concetto di un Adamo individuale, non per una necessità logica, che leghi a quel concetto quegli avvenimenti, ma per una ragione di convenienza, dovendo quel tale Adamo entrare come elemento di un universo, che dev'essere il più coerente, il più razionale, il più perfetto, il più degno di tradursi in realtà.

Ora questa visione sintetica, integrale, richiede ne-

(1) GERH. VII 314 nota.

cessariamente un intelletto infinito, che possa con unico sguardo abbracciare tutta l'infinità dei particolari, che ciascun complesso comprende; occorre ancora una potenza infinita perchè uno di questi complessi, che racchiude un'infinità, possa passare all'attualità; ma è pure chiaro che tutto ciò non può avvenire senza una volontà assolutamente libera, che determini quale fra questi varii complessi possibili meriti di passare all'esistenza, poichè, mentre i mondi possibili sono in numero infinito, di fatto uno solo è stato realizzato. C'è dunque un legame fra il concetto di ciascun Adamo possibile e quello del mondo, di cui egli dovrà far parte, ma è un legame intrinseco, non necessario, in quanto per ciascun mondo possibile bisogna necessariamente ammettere un decreto possibile di Dio di chiamarlo all'esistenza. Si capisce che, una volta determinato il concetto dell'insieme, sarà anche determinato quello dei particolari, che lo costituiscono, e pertanto nella sostanza, che prima in ordine di tempo viene chiamata dal *fiat* divino all'esistenza, sarà rappresentato, e quindi incluso, anche il concetto di tutti gli altri esseri, coi quali essa conviveva, per così dire, quand'era nella condizione di possibile nell'intelletto divino, e con cui coesisterà nel mondo reale. Ma risulta evidente che nè essa, nè la serie, che implicitamente vi è racchiusa, si sarebbero mai realizzate senza la volontà divina, la quale, costituendo il concetto di questo mondo attuale, costituisce contemporaneamente quello dei suoi elementi; e pertanto l'attuazione del mondo, o, vogliamo dire, la creazione sfugge a qualunque necessità logica e conserva il carattere di contingenza, per cui può e deve considerarsi come un puro atto di bontà del Creatore, che volle per questo mezzo manifestare la sua gloria.

Dalla nozione della sostanza individuale si deduce facilmente che le nostre conoscenze non possono venire che da noi stessi: siamo così indotti a studiare un'altra dottrina fondamentale del nostro autore, cioè la dottrina delle idee innate.

Sono ben conosciute le lunghe discussioni, che sull'argomento si eran fatti sia fra gli Scolastici, sia fra i Cartesiani, sia fra i pensatori appartenenti ad altri indirizzi: e non è qui il caso neppure d'accennarvi. Il Leibniz fu dunque portato naturalmente ad affrontare il problema, specie che esso era stato di recente studiato e risolto da due punti di vista diametralmente opposti, dal Malebranche e dal Locke. Se non che l'opposizione dei due punti di partenza, inclinando l'uno al misticismo l'altro al materialismo, e la diversità profonda del metodo non aveva impedito ai due illustri pensatori di arrivare a risultati molto simili, in quanto, l'uno dando troppo all'azione di Dio e l'altro alla sensazione, venivano a compromettere l'indipendenza, l'azione, e quindi la sostanzialità dell'anima.

Pertanto il Leibniz, che aveva con tanta energia sostenuto tale concetto, non potè accettare nè l'una nè l'altra soluzione, e in *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, nel *Discours de Metaphysique*, nell'*Entretien de Philarète et d'Ariste*, nei *Nouveax Essais sur l'Entendement humain*, in altre opere di minor mole e infine nelle numerosissime lettere ebbe modo di criticare l'uno e l'altro pensatore, affermando nello stesso tempo la sua dottrina delle idee innate.

Questa teoria, com'è facile prevedere, deriva direttamente dal suo concetto di sostanza e quindi in lui acquista un significato ben diverso di quello, che poteva avere presso altri pensatori, che pure l'avevano sostenuta.

Infatti, se il nostro spirito è perfettamente indipendente, se ha una sua legge, che lo regola fin da principio e ne costituisce il concetto, se esso esprime Dio e l'universo e quindi tutte le essenze e insieme tutte le esistenze, esso ha già in sè tutta la conoscenza. Nelio spirito niente viene dal di fuori, perchè esso non ha nè porte nè finestre; noi abbiamo tutto in noi e fin da principio, perchè lo spirito esprime sempre tutti i suoi pensieri futuri e pensa già confusamente a tutto ciò, che penserà un giorno distintamente. E niente ci potrà essere insegnato, di cui non abbiamo già entro noi l'idea (1).

Seguiamo infatti il processo della conoscenza: noi abbiamo per mezzo dei sensi la cognizione del mondo, che diciamo esterno; questa conoscenza sensibile, per cui apprendiamo i colori, gli odori, i sapori, il caldo e il freddo, l'estensione, il movimento, la figura, ecc. cioè le così dette qualità primarie e secondarie dei corpi, è chiara, in quanto noi sappiamo nettamente distinguere una sensazione dall'altra, ma confusa, in quanto non sappiamo metterne in evidenza gli elementi, che costituiscono ogni percezione per il rapporto che essa ha con tutta l'infinita particolarità del reale, nè trovare la relazione fra gli oggetti e la rappresentazione che ne abbiamo. Inoltre essa è caotica, disordinata, e per se stessa sarebbe sterile se non intervenisse un senso interno ad ordinarla, paragonando una sensazione con l'altra e mettendo in evidenza per via dell'astrazione l'elemento comune, che in esse è contenuto: abbiamo così le nozioni di spazio, di tempo e di nu-

(1) *D. M.* § XXVI; *Mon.* § 7; Gerh. VII 554.

mero, che possono ridursi tutte a quelle di grandezza o molteplicità.

È evidente così che la stessa conoscenza sensibile non sarebbe neppure conoscenza senza questa duplice azione analitica e sintetica dello spirito: ed è dunque solo in tanto, in quanto si pone l'attività dello spirito: ed *è* in somma, in quanto lo spirito *è*.

La conoscenza sensibile, così ordinata per mezzo di questo senso interno o senso comune, diventa distinta, ed è l'oggetto della immaginazione, e le idee, che ne abbiamo ricavato, sono studiate dalle scienze della grandezza o quantità, cioè dalle Matematiche, o pure, come l'Aritmetica e la Geometria, o miste, cioè applicate alla natura, come la Fisica.

Ma le scienze matematiche non sarebbero dimostrative e consisterebbero in una semplice induzione ed osservazione, che non ci assicurerebbe mai di una perfetta generalità delle verità che contengono, se qualche cosa di più alto non venisse in soccorso dell'immaginazione e dei sensi, vale a dire l'intelligenza. Così oltre e sopra il sensibile e l'immaginabile, bisogna porre l'intelligibile come oggetto del solo intelletto: e tale è l'oggetto del mio pensiero, quando penso a me stesso (1).

Ma io non ho solo coscienza di me che penso, bensì anche di una varietà ne' miei pensieri: questa varietà mi induce a credere che c'è qualcosa fuori di me, che la produce, e mi fa prestar fede alle mie sensazioni (2). Sicchè tutto quello che c'è nella nostra co-

(1) GERH. VI 488, 493, 499, 501 seqq.; VII 552; *N. S.* II, c. v.
(2) GERH. I 370 seqq.; IV 327, 357; VII 296, 319; *N. S.* IV, c. II § 1; IX § 2.

noscenza, sia rispetto alla materia, sia rispetto alla forma, viene puramente dall'attività originaria del nostro spirito, in quanto è desso che pone a se stesso, con un suo atto spontaneo, il mondo esterno, ed esso che vi riflette, lo ordina, ne ricava leggi e conoscenze svariate e può così progredire: così noi rassomigliamo in piccolo a Dio, imitando (e sarebbe meglio dire partecipando) nel mondo che sta dentro di noi l'opera, che Egli compie nell'universo (1), e quindi in questo senso si può dire per noi quello stesso, che abbiamo detto per Dio, cioè che conoscenza = autocoscienza, e perciò creazione, e perciò libertà.

Questo io-che-pensa in noi, e di cui abbiamo coscienza immediata con l'atto della riflessione, ci dà l'idea dell'essere: (e un'esperienza immediata e originale intendeva appunto affermare Cartesio col suo *cogito, ergo sum*) (2); in quanto poi proiettiamo fuori di noi quest'idea, pensando che altri può avere come noi il diritto di dire io, costituiamo l'idea di sostanza; e se riflettiamo che attraverso alla molteplicità delle percezioni permane il nostro io, ci formiamo l'idea di unità e di identità, ma se guardiamo invece alla loro varietà costruiamo l'idea di pluralità e di diversità; facendo attenzione al potere, che noi abbiamo, di passare da una percezione ad un'altra sorge in noi l'idea di attività e di mutamento; se osserviamo che nelle nostre percezioni c'è qualcosa che ci sfugge, e che perciò agisce su noi, pensiamo alla passività e così via (3). Ma sopratutto

(1) GERH. VI 497.
(2) *N. S.* IV, c. II § 1; c. VII § 7.
(3) GERH. I 370; III 307 seqq.; VI 488, 493; *N. S.* I, c. I § 23; c. III § 3; II c. I § 2; *Pr. Nat. e Gr.* § 5; *Mon.* § 30.

sentiamo in noi una potenza, per cui riusciamo a cogliere fra le varie idee i legami, che le uniscono, e le possibilità quindi di ricavarle l'una dall'altra; per questo potere o lume naturale possiamo arrivare alla conoscenza delle verità necessarie e universali, che non potrebbero affatto venirci dai sensi: questi infatti non ci danno se non ciò che è, non ciò che deve essere e possono farci arrivare a generalizzazioni, che avranno probalità di realizzarsi anche in avvenire, ma non la certezza assoluta, in quanto non potremmo darne la cagione a priori (1): e questo lume naturale, che è nato con noi e agisce in noi, e per cui gli spiriti si distinguono dalle bestie, che sono puramente empiriche, è quello che si chiama la retta ragione (2). la quale dà carattere di universalità e di necessità alla nostra conoscenza.

Come dunque si può negare che ci siano in noi idee innate, se siamo, per così dire innati a noi stessi (3)? Ammesso che tutto il materiale della conoscenza ci venisse dai sensi, non dobbiamo necessariamente riconoscere che c'è nel nostro spirito una preparazione prossima a riceverlo, e per la quale solamente esso può essere quello che è, cioè materiale di conoscenza? *Nihil est in intellectu, quod non fuerit sensu*, sì, come dice Aristotele, però *nisi ipse intellectus* (4) bisogna aggiungere.

---

(1) GERH. III 291, 368; VI 490, 495-96, 504; VII 331-32, 488, 553; *N. S.* I c. I § 5.

(2) GERH. VI 490, 493, 505; VII 331-32, 464, 488; *N. S.* proemio (ed. C. p. 3, 5); *Pr. Nat. e Gr.* § 5; *Mon.* § 29.

(3) GERH. VII 488; *N. S.* proemio (ed. C. p. 6) e I c. III § 3.

(4) GERH. VI 532; VII 430, 488; *N. S.* II. c. I § 2.

Non si creda, tuttavia, che queste verità innate si trovino belle e attuate nella nostra mente; sarebbe un favorire la pigrizia intellettuale e togliere ogni valore alla nostra conoscenza, mentre i pensieri puri ed astratti devono essere il premio di un'attiva riflessione su noi stessi (1); queste verità sono dunque nel nostro spirito in potenza: la quale, però, non deve intendersi al modo degli Scolastici, cioè come una semplice capacità passiva, che aspetta un'azione *ab extra* per passare all'atto, ma come una potenza attiva, che tenda da sè ad attuarsi, appena ne siano rimossi gli ostacoli, che l'impediscono, quasi come la forza è contenuta nell'arco teso, che è pronto a scattare per poco che la corda si allenti (2).

Così queste virtualità includono una disposizione prossima e quindi un minimo d'azione, che predetermina la nostra anima e fa che esse possano esserne sviluppate. E poichè, come abbiamo visto, ogni anima deve essere diversa da ogni altra, perchè corrisponde alla attuazione di un concetto distinto, e perciò *sui generis* e radicalmente originale, di Dio, ne segue che la predisposizione naturale a sviluppare le idee innate deve essere profondamente diversa in ciascuna anima: siamo quindi infinitamente lontani dalla *tabula rasa* di Locke, che aspetta tutto dai sensi; piuttosto potremmo pensare ad un blocco di marmo, cui delle venature, disposte in un certo senso, rendano naturalmente adatto ad esprimere una piuttosto che un'altra figura (3).

---

(1) *N. S.* I, c. I § 27, c. II § 12.

(2) GERH. VII 326; *N. S.* II, c. I, §§ 2, 9.

(3) GERH. III 291; *N. S.* proemio (ed. C. pag. 6) e I, c. I §§ 11, 25, 26, c. III, § 20; II, c. I, § 2; *Mon.* § 9.

Ma come è vero che la figura non verrà fuori dal marmo, se lo scultore non ne farà saltar via le scaglie col suo scalpello, così è vero che noi non acquisteremo coscienza delle idee innate, se l'esperienza non ci darà l'occasione di riflettere su noi stessi; anzi, se non avessimo i sensi, non potremmo pensare assolutamente, perchè da essi ci viene la materia del ragionamento, e non ci saranno pensieri così astratti, dove non si mescoli qualcosa di sensibile (1).

Ricordiamoci infatti che non esiste anima che non sia costantemente accompagnata da un corpo organico e quindi in virtù dell'armonia prestabilita, cioè del rapporto che intercede fra l'anima e il corpo e, in generale, fra le varie sostanze, alle modificazioni dell'una devono corrispondere parallelamente delle modificazioni nell'altra (2). I sensi sono dunque necessari per pensare, ma non costituiscono l'essenza del pensiero, giacchè ciò che è necessario ad una cosa non ne costituisce per questo l'essenza, come l'aria è necessaria alla vita, ma la vita è qualcosa di diverso dell'aria (3).

Tuttavia si può continuare ad usare il linguaggio comune e a dire quindi che noi riceviamo qualche conoscenza per mezzo dei sensi, perchè alcune cose esterne contengono o esprimono più particolarmente le ragioni, che determinano la nostra anima a certi pensieri. Ma quando si tratta dell'esattezza delle verità metafisiche è importante riconoscere l'estensione e l'indipendenza

(1) GERH. III 308; IV 360 nota*; VI 491, 514, 533; VII 490; *Th.* 124; *N. S.* proemio (ed. C. p. 3 e 4).

(2) GERH. III 392.

(3) GERH. VI 491, 496-97, 506.

della nostra anima, che va infinitamente più lontano di quanto volgarmente non si creda, benchè nell'uso ordinario della vita non le si attribuisce se non ciò, di cui si ha più chiara coscienza e che ci tocca in modo più diretto, giacchè è inutile spingerci oltre (1).

Quello, che si è detto contro il Locke e in generale contro ogni sensismo, vale anche contro il Malebranche, e contro tutti quei pensatori che, volendo essere troppo mistici, finiscono per cadere nel panteismo. Infatti il Malebranche sostiene la dottrina della visione in Dio, secondo la quale le idee sono in Dio e noi ne abbiamo conoscenza solo in quanto abbiamo conoscenza di Dio, ch'è il solo oggetto immediato della nostra anima.

Ma basta quello che si è detto sul concetto della sostanza individuale per renderci conto che essa contiene già tutto entro di sè (si capisce, in potenza) in quanto esprime Dio e con lui tutti gli altri esseri possibili e reali. E poi, come si può pensare per le idee altrui? Inoltre, bisogna che l'anima sia impressionata effettivamente in certo modo, quando pensa a qualche cosa, e che abbia in sè non solo la potenza passiva di essere così impressionata, la quale è già tutta determinata, ma ancora una potenza attiva, in virtù della quale ci sono sempre stati nella sua natura dei segni della produzione futura di questo pensiero e le necessarie disposizioni a produrlo a suo tempo. E tutto ciò implica già l'idea, compresa in questo pensiero (2).

(1) *D. M.* § XXVII.

(2) *D. M.* § XXIX e GERH. IV 426: « Quod ad controversiam « attinet utrum omnia videamus in Deo (quae utique vetus est « sententia, et, si sano sensu intelligatur, non omnino spernen- « da) an vero proprias ideas habeamus, sciendum est, etsi om- « nia in Deo videremus, necesse tamen esse ut habeamus et

La verità è dunque che vediamo tutto in noi e nelle nostre anime, e che la conoscenza che abbiamo dell'anima è vera e giusta, purchè vi facciamo attenzione; anzi per la conoscenza che abbiamo dell'anima, conosciamo l'essere, la sostanza, Dio stesso, e per mezzo della riflessione sui nostri pensieri conosciamo l'estensione e i corpi. E nondimeno è vero che Dio ci dà tutto ciò, che c'è di positivo in ciò, ed ogni perfezione, che v'è inclusa, per una emanazione immediata e continua in virtù della dipendenza che tutte le creature hanno da lui: per ciò si può dare un buon senso a questa frase che Dio è l'oggetto immediato delle nostre anime e che noi vediamo tutto in lui (1).

Finora abbiamo considerato la conoscenza dal suo lato soggettivo, e siamo riusciti a vedere che in sostanza per il nostro autore essa è tutto prodotto autonomo dello spirito, e che perciò, come s'è già detto, la c o n o s c e n z a è sempre a u t o - c o s c i e n z a: ci troveremmo quindi davanti ad una teoria idealistica della conoscenza.

Guardiamola però adesso dal lato oggettivo e vedremo come si trasformi ed assuma subito un carattere religioso.

« ideas proprias, id est non quasi icunculas quasdam, sed affec-
« tiones sive modificationes mentis nostrae respondentes ad id
« ipsum, quod in Deo perciperemus: utique enim aliis atque
« aliis cogitationibus subeuntibus aliqua in mente nostra muta-
« tio fit: rerum vero actu a nobis non cogitatarum Ideae sunt
« in mente nostra ut figura Herculis in rudi marmore. At in
« Deo non tantum necesse est actu ideam extensionis absolutae
« atque infinitae, sed et cuiusque figurae, quae nihil aliud est
« quam extensionis absolutae modificatio »

(1) GERH. VI 578.

Abbiamo visto che la verità delle percezioni, che apprendiamo nell'atto stesso, che appercepiamo il nostro io-che-pensa, corrisponde o esprime la varietà dei fenomeni, che percepiamo per via dei sensi. Ma come si spiega questo accordo, il quale è così perfetto da permetterci di fare anche delle previsioni, che l'esperienza conferma sistematicamente? E inoltre come spiegare l'armonia fra i varii spiriti, che s'intendono benissimo l'un l'altro, quando parlano delle loro sensazioni, e son capaci di comunicarsi reciprocamente le leggi, che vi hanno trovato? Poichè nel concetto delle Monadi singolarmente prese non troviamo di ciò una ragion sufficiente, bisogna necessariamente ricorrere a Dio, il quale, in quanto è il creatore delle Monadi, ha messo in ciascuna l'esigenza delle altre ed è perciò la causa vera del parallelismo delle loro percezioni.

Come Dio dunque è il fondamento e la ragione suprema dell'universo, così egli è ancora il fondamento e la ragione suprema della conoscenza che ne abbiamo. E poichè sulla conoscenza sensibile, ordinata per l'azione di quello, che Leibniz chiama s e n s o c o m u n e o s e n s o i n t e r n o, nelle forme dello spazio, del tempo, del numero, s'innesta la conoscenza immaginabile, che, in quanto è conoscenza della quantità in generale, dà luogo alle scienze matematiche, ne segue che l'Aritmetica, la Geometria e la Fisica sono anch'esse fondate in Dio, come nell'intelletto divino si trovano, in qualità di possibili, il numero, il tempo, lo spazio. Infine troviamo in noi un grado ancora più alto di conoscenza, che è l'integrazione degli altri due, che li suppone, ma non ne è costituita, la conoscenza intellettuale: chi ha dato a noi la coscienza di noi stessi, come mai la percezione bruta della Monade si è trasformata in apper-

cezione, auto-coscienza? l'anima in spirito? Donde viene in noi questo lume naturale, che chiamiamo la retta ragione, per cui siamo capaci di conoscere il legame delle idee, di comprendere che significhi essere, sostanza, unità, identità, causa, azione, passione, ecc? per cui, elevandoci ancora più, possiamo arrivare a costituirci un'idea dell'infinito, dell'assoluto, e, infine, a conoscere e quindi ad adorare questo Dio, se non Dio stesso (1)?

Infatti Egli solo può agire e agisce di fatto immediatamente sulla nostra anima, poichè egli ne è il Creatore e, in quanto è l'essere assoluto, su cui poggia la realtà degli esseri contingenti, questa sua creazione si rinnova con un'azione continua, talchè, se per un momento si arrestasse la sua volontà, l'universo svanirebbe come nebbia nel nulla (2).

Dio dunque ci dà tutto quello, che c'è di positivo nella nostra conoscenza, ed ogni perfezione, che vi è contenuta, per un'emanazione immediata e continua in virtù della dipendenza che tutte le creature hanno da lui: in tal senso può dirsi col Malebranche che Dio è il solo oggetto immediato delle nostre anime (3): infatti i nostri pensieri con tutto ciò ch'è in noi, in quanto racchiude qualche perfezione, sono prodotti senza interruzione dalla sua operazione continuata. Così, in quanto riceviamo le noste perfezioni finite dalle sue, che sono infinite, ne sentiamo l'influsso diretto, ed è così che il nostro spirito accoglie in sè le idee eterne che sono

(1) GERH. VII 264; *Mon.* § 29; *N. S.* II, c. XVII § 3, 16; IV, c. X § 1.
(2) *Th.* § 385.
(3) GERH. III 392, 561, 660; VI 558, 572, 577, 578; VII 357, 358; *N. S.* II, c. 1 § 1; DUT. II 224.

in Dio, quando ha idee, che vi si riferiscono e ne partecipano. In questo senso possiamo dire ancora col Malebranche che il nostro spirito vede tutto in Dio (1).

In quanto dunque il nostro spirito ha le idee di tutte le cose, in quanto cioè esprime, come ogni effetto la sua causa, la conoscenza stessa di Dio, sebbene in proporzioni ridotte, esso è un'espressione, imitazione o immagine dell'essenza, del pensiero e della volontà divina e di tutte le idee, che vi son contenute: è uno specchio della divinità. Ma Dio è il sole e la luce delle anime, *lumen illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum*, o, come dissero anche alcuni scolastici, *intellectus agens animae rationalis*: purchè si intenda questa espressione non nel senso averroista, che negherebbe ogni attività alle creature, ma nel senso mistico, in cui l'adoperarono Guglielmo da Santo Amore e varii altri teologi (2).

Vediamo dunque qui conciliate insieme l'attività e la passività, il razionalismo e il misticismo: in quanto l'anima trae dal proprio fondo tutta la sua conoscenza indipendentemente, sebbene in senso relativo, da tutte le altre creature (3), essa è creatrice ed in qualche modo come un piccolo Dio (4); ma in quanto poi questa sua attività è derivata da una fonte superiore, che le ha dato l'origine e l'alimenta continuamente, essa riprende la sua funzione di creatura ed ha l'obbligo di esercitare questa sua attività con la coscienza, sì, del suo valore, ma anche della sua inevitabile limitatezza,

(1) GERH. III 659; VI 593-94, *N. S.* III, c. IV, § 17; IV, c. XI § 14.
(2) *D. M.* § XXVIII; DUT. II 264.
(3) *N. S.* IV, c. IV, § 4.
(4) GERH. VII 541; *Mon.* § 83; *Th.* § 147.

e perciò senza superbia, ma sapendo di secondare il piano divino della creazione, e con l'aspirazione a perfezionarsi sempre più per accostarsi sempre più al suo divino Modello e quindi meglio conoscerlo e meglio amarlo.

Così sempre più chiaro appare quello, che dicemmo già a principio e abbiamo avuto occasione di ripetere più volte nel corso del nostro lavoro: che la filosofia di Leibniz, la quale solo da superficiali espositori potè essere prospettata come un arido schematismo logico, come un freddo sistema intellettualista, è invece tutta penetrata da un intenso spirito religioso, che le dà calore e vita.

Qualunque delle sue dottrine fondamentali noi esaminiamo, troviamo, approfondendola, che essa rampolla dalla nozione di Dio e ad essa ci riconduce. E questo Dio, che domina ed è il presupposto e quasi lo sfondo, anzi l'elemento trascendentale del sistema, non è un'entità astratta, un principio logico, che viva, come gli dei di Epicuro, negli intermundii, lontano da ogni contatto col mondo e con l'uomo: ma un Dio - persona, ch'è insieme potenza, intelletto e amore: principio logico delle essenze e causa operante e viva delle esistenze, fuori del tempo e dello spazio, ma radice di essi; vivente nel mondo dell'assoluto, ma fondamento e giustificazione del divenire dei fenomeni; ens a se e insieme ragion sufficiente di ogni altra sostanza, creatore, ordinatore e vivificatore dell'universo, architetto, re e padre delle sue creature, immanente e trascendente nello stesso tempo. *Intelligentia* non *extramundana*, ma *supramundana*.

È insomma lo stesso Dio della religione cristiana, della quale questa filosofia non è che un tentativo di espressione razionale.

CAP. IX.

L'IMMORTALITÀ.

Il concetto, che abbiamo esposto ed illustrato, della sostanza individuale, implica ancora una conseguenza importantissima: infatti, se la Monade è un mondo chiuso, che ha già tutto in sè e che ha bisogno solo del concorso ordinario di Dio per sviluppare tutto quello, che in sè contiene, senza che alcun altro oggetto esterno possa influire su di lei, è evidente ch'essa è indistruttibile.

E infatti, in che può consistere la distruzione, se non in una disgregazione di parti? ora la Monade è l'assolutamente semplice, e quindi dobbiamo ammettere ch'essa persisterà eternamente. Non ci sarà un momento, in cui la Monade non agirà, in cui, cioè, non avrà percezioni: queste potranno perdere o acquistare in chiarezza e distinzione, ma non verranno mai meno.

Ed è naturale: se la Monade è sostanza e sostanza, come s'è visto, vale attività, come si può pensare un'attività che non agisce? (1) Com'è possibile spiegare meccanisticamente la percezione? qualunque meccanismo,

(1) GERH. III 521 nota.

per quanto raffinato, non ci darà che urti, grandezze, figure, movimenti: la percezione, e quindi la sostanza, non può cessare naturalmente, come non può nascere naturalmente, ma per miracolo (1).

Per spiegare il sorgere della Monade, non potendo ricorrere ad una composizione, abbiamo dovuto necessariamente far capo ad una Attività superiore, che la trascenda, e che, in quanto ha in sè stessa il principio assoluto della propria sufficienza (e n s a s e) ne contenga la ragione e ne sia la causa. Un'attività non può nascere che da un'altra attività, e un'attività finita, ma, starei per dire, finitamente infinita, come la Monade, da un'attività assolutamente infinita, come Dio: e ciò per quell'atto *sui generis*, di carattere metafisico, che si chiama c r e a z i o n e, per cui ciò, che esiste in qualità di puro possibile nell'intelletto divino, passa miracolosamente, per l'azione della volontà, all'esistenza reale (2).

La sostanza, così realizzata, porta con sè come un carattere, un segno, dell'infinità del suo autore, il quale, essendo eterno ed eternamente creatore, non può produrre che esseri eterni: sebbene l'eternità sua debba intendersi in un senso ben diverso da quello, che riguarda le creature, in quanto in queste l'eternità significa concreazione col tempo, mentre per Dio significa qualcosa di più alto, cioè fonte del tempo: e infatti s'è visto che il tempo, come lo spazio, esiste già prima della creazione come puro possibile nell'intelletto divino; l'eternità delle creature è quindi come a dire intagliata in quella del Creatore ed è perciò relativa, come relativa è la loro infinità (1).

(1) GERH. II 306; III 307, 344, 345, 508; IV 560; VI 507, 518; VII 314, 315, 329, 502, 529, 532, 540; *Th.* § 396; *Mon.* §§ 4, 5, 6; *D. M.* § XXXII; DUT. II 260, 153.

(2) GERH. III 344.

Ora, come la Monade non può nascere che miracolosamente, così non potrebbe perire che per miracolo, cioè per annichilamento, giacchè il concetto di morte naturale, consistente nella dissoluzione di un aggregato negli elementi costitutivi, non può applicarsi ad una sostanza semplice (2). Ma mentre si capisce come Dio si induca al miracolo della creazione, in quanto è essenzialmente creatore, perchè, essendo assoluta Bontà, ama e tende a parteciparsi, non potrebbe spiegarsi invece che esercitasse un'azione negativa come l'annichilamento di una sua creatura Egli, che è tutto p o s i t i v i t à: come potrebbe essere datore di morte, e di morte a s s o l u t a, il Datore di vita? non sarebbe un pentimento, una ritrattazione, una sconfessione del suo precedente atto creativo? un introdurre l'accidentale, il cieco arbitrio, l'irrazionale nella Razionalità pura? o non era buono creare, e quindi Dio non avrebbe creato, o non sarebbe buono distruggere, e quindi egli non distruggerebbe, giacchè contraddirebbe altrimenti alla propria natura, che è di essere la Suprema Sapienza e la Suprema Bontà, il che è irrazionale e perciò assurdo. Non c'è dunque e non ci può essere una ragione sufficiente per l'annichilamento delle creature, giacchè ce n'è stata una per la loro creazio-

(1) GERH. III 658.

(2) GERH. III 228, 307, 355, 508; IV 474, 479; VI 506, 516; VII 314 e seqq., 329, 502, 529, 532, 540, 552, 553, 557; *Th.* § 90; DUT. II 157 § 18, 20.

ne: e quindi non può assolutamente concepirsi la morte della sostanza (1).

Stabilita l'eternità *a parte post* della singola sostanza, ne viene di conseguenza l'eternità, pure *a parte post*, dell'universo. Infatti questo non è che l'insieme delle percezioni delle Monadi: ora poichè è essenziale alla Monade la percezione ed essa è eterna, anche il suo prodotto, cioè il mondo dei fenomeni, deve essere eterno; se poi guardiamo questo mondo fenomenico fuori della singola Monade, cioè nell'accordarsi dell'attività di questa con quanto analogamente si produce nelle altre, e ricordiamo che fondamento e causa di questo accordo e quindi fondamento e causa dell'obbiettività e realtà di questo mondo fenomenico è Dio stesso, risulta evidentemente confermata la sua eternità, giacchè anch'esso è parte dell'opera divina della creazione (2).

Abbiamo visto che cosa sono nascita e morte nel mondo intelligibile delle sostanze; ma che valore hanno queste idee nel mondo dei fenomeni? evidentemente non possono indicare che dei fenomeni anch'esse: giacchè non c'è che un nascimento assoluto, e ciò è fuori dell'esperienza sensibile, e non c'è invece morte assoluta, la nascita e la morte sensibile non possono essere che apparenze, cioè trasformazioni, passaggi da uno stato all'altro.

Poichè l'atto della creazione è qualcosa di metafisico, esso non deve confondersi con la nascita, ch'è qualcosa d'empirico: e perciò da questo punto di vista

(1) GERH. III 595; VII 567.
(2) GERH. III 347, 521, nota *, 595; VII 307, 541, *Mon.* §§ 77, 82; *Pr. Nat. e Gr.* § 2; *D. M.* § XXXII.

noi dobbiamo ammettere la preesistenza di tutte le anime (1), ciascuna delle quali, quando, in virtù dell'armonia prestabilita, si è costituito il corpo, di cui deve essere la forma, compare sul gran teatro del mondo come un attore alla propria scena nel dramma. E perciò la nascita o generazione empirica non può considerarsi che come l'accrescimento di un animale già preformato (2).

Ma in che dunque si distingue il vivente dal non vivente? la differenza fra l'uno e l'altro è soltanto di grado (3). Infatti, sebbene ciascuna anima è sempre accompagnata da un corpo organico, questo tuttavia può essere in uno stato così rudimentale, da non riuscire a suscitare in essa che una folla di percezioni confuse, le quali, non avendo speciale rilievo, ne sparpaglieranno e disperderanno, per così dire, l'attività; la Monade resta allora in uno stato di stordimento e, nel senso che s'è spiegato sopra, di passività, in quanto essa non può dare ragione di quello che avviene fuori di lei, mentre tutto quello, che avviene fuori di lei, spiega il suo stato presente. Così essa costituisce quello che diciamo la materia inorganica e l'animale nello stato di morte (4).

Se non che alcune di queste Monadi sono destinate a passare ad uno stadio più alto, in quanto rispondono a certi fini della Divinità, e quindi quello, ch'è ancora forza bruta, inconscia, percezione inorganica, nella pie-

(1) GERH. II 117; IV 474; VI 532; *Th.* pref. (GERH. VI 41-2) e § 90; *Mon.* § 74; *Pr. Nat. e Gr.* § 6.
(2) GERH. II 72, 75, 99, 123; VI 517; VII 315, 330, 530, 540, 568; *Mon.* § 73; *Pr. Nat. e Gr.* § 6.
(3) GERH. VII 530.
(4) GERH. III 508; VI 515, 522; VII 330; *Mon.* §§ 20, 21, 24.

nezza dei tempi assume un certo grado di coscienza, il sentimento, e dà luogo all'animale: la Monade si può chiamare allora a n i m a e analogamente si è sviluppato quel primitivo corpo organico, di cui era dotata (1).

Ma c'è un grado ancora più elevato nella scala degli esseri, al quale sono chiamate soltanto alcune sostanze privilegiate, in cui Dio si è maggiormente compiaciuto, su cui si è più amorosamente indugiata la sua azione creatrice; queste sostanze, destinate ad una vita superiore, hanno bisogno di un organismo più complesso e più perfetto, perchè devono acquistare la piena coscienza, se non di tutte, di alcune almeno delle loro percezioni e trasformarle pertanto in a p p e r c e z i o n i: acquistano esse in tal modo la conoscenza di se stesse e per mezzo dell'auto-coscienza diventano capaci di apprendere anche le verità necessarie ed eterne, che come virtualità, quasi suggello della sua speciale benevolenza, il Creatore ha impresso in loro: sono queste le anime ragionevoli o gli s p i r i t i, di cui una parte costituisce l' umanità (2).

Ma queste specie di Monadi esistono in questi tre stadii fin da principio o sono a volta a volta create? Il nostro autore ritiene che per le due specie inferiori si debba ammettere la preesistenza, mentre per l'ultima, che è destinata ad una vita superiore, inclina ad ammettere piuttosto un'operazione immediata di Dio in occasione della nascita di ciascun uomo.

Così nella questione dell'origine delle forme, tanto dibattuta da Aristotele in poi, e specialmente elaborata dalla filosofia cristiana, per i rapporti, che essa ha con

(1) GERH. IV 480; VII 317; *Mon.* § 75.
(2) GERH. VII 317, 542-43; DUT, II 157 § 18.

le più importanti verità della fede, egli è contro sia quelli che ammettono l' e d u z i o n e, cioè la derivazione della forma dalla potenza della materia, sia contro quelli, che ammettono il t r a d u c i a n i s m o, per cui ogni anima deriverebbe dall'anima del progenitore, sia infine contro quelli, che sostengono la creazione assoluta di ciascuno spirito umano: egli propone invece la teoria della trans-creazione, secondo la quale l'anima, destinata ad informare un corpo umano, preesiste in qualità di anima sensitiva negli spermatozoi, e solo al momento della concezione, quando il suo corpo è costituito ed opportunamente disposto, viene per un'azione immediata di Dio trasformata ed elevata al grado di spirito con l'infusione della ragione. Così l'operazione diretta è ridotta al minimo necessario, senza che occorra ammettere ogni volta una creazione *ex nihilo*

Naturalmente questa trans-creazione non avviene in tutte le anime degli spermatozoi, perché alcune rimarranno in eterno puri animali, mentre altre portano in sè la potenzialità di un ulteriore perfezionamento, sicchè in virtù dell'armonia prestabilita un'intelligenza perfetta potrebbe riconoscere nell'animale presente l' uomo futuro (1).

Si potrebbe domandare: ma perchè questa condizione di privilegio non è fatta a tutte le Monadi? si risponde che, non permettendo l'ordine delle cose che tutte le anime venissero sottratte alle vicissitudini della materia, nè la giustizia che alcune venissero abbandonate ad esse, occorreva che almeno a nessuna fosse fatta ingiustizia, e quindi che alcune fossero incapaci

(1) GERH. II 72, 117; III 574, 635; VI 532, 554; VII 464, 531, 534-35; *Th.* §§ 91, 397; *Mon.* § 82; *Pr. Nat. e Gr.* § 6.

di riflessione e di coscienza e anche di felicità o di dolore; mentre la coscienza è data solo a quelle, che sono destinate a costituire il regno della moralità e che in quanto tali acquistano il diritto, perchè ne hanno i mezzi, di dominare anche tutti gli altri esseri inferiori, i quali per una serie infinita di gradi ne costituiscono la preparazione e sono quasi mezzi necessarii, attraverso cui l'azione del Creatore giunge alla sua opera più perfetta (1).

Come la nascita empirica è un'evoluzione, così la morte empirica non è che involuzione: la sostanza corporea si dissolve ne' suoi elementi ma resta un minimo di organismo, che accompagna sempre la Monade dominante nel suo passaggio da un teatro più grande ad uno molto più angusto (2). E niente potrà distruggere tutti gli organi di questa sostanza, essendo essenziale alla materia di essere organica e architettonica (*artificieuse*) da per tutto, perchè è l'effetto e la emanazione continua di una suprema Intelligenza, benchè questi organi e questi artificii si debbano trovare il più spesso nelle parti più piccole, che ci rimangono invisibili, com'è facile giudicare da quello che si vede (3). Se non che per la riduzione, che avviene con la morte nel corpo organico, l'anima non è più in grado di rappresentare l'universo, se non per via di una folla di percezioni confuse (4), passa perciò da uno stadio su-

(1) Gerh. II 126; IV 475; VII 316, 544; *D. M.* § XXXVI; *Th.* §§ 120, 124.

(2) Gerh. II 72, 99, 123; VI 517; VII 330, 544, 568; *Th.* § 90; *Mon.* § 73; *Pr. Nat. e Gr.* § 6; Dut. II 261, 155, § 6.

(3) Gerh. III 345, 368; VII 531, 534-35; *Th.* §§ 91, 397; *Mon.* § 82; *Pr. Nat. e Gr.* § 6.

(4) Gerh. III 521 nota.

periore ad uno inferiore di vita e di attività, ma non muore mai, come persiste insieme con lei quel rudimento di corpo, vero atomo organico, che sfugge a qualunque azione meccanica, e che è inevitabilmente unito ad ogni Monade creata (1). La natura ha mostrato nel sonno e nello svenimento un saggio, il quale ci deve fare ritenere che la morte non sia una cessazione di tutte le funzioni, ma solo una sospensione di certe funzioni più notevoli. Le piccole percezioni prendono il sopravvento ed essendo eguali ed equilibrate fra loro non hanno più la forza di sollevarsi alla soglia della coscienza; ma, perchè l'animale sia privo degli organi capaci di dargli percezioni abbastanza distinte, non ne segue che sia privo di tutti gli organi e di tutte le percezioni. Tutto ciò mostra che non soltanto l'anima, ma anche l'animale, sebbene, per così dire, concentrato e a scala ridotta, si conserva (2).

Su questo punto dunque il nostro autore si stacca nettamente dai Cartesiani, i quali, per timore di dover concedere l'immortalità agli animali, negavano loro l'anima, riducendoli a semplici macchine organiche, giacchè non sapevano distinguere la percezione dall'appercezione, cioè dalla coscienza (3). Ma come si fa a negare agli animali la percezione? se anzi essi aiutan-

(1) Gerh. II 124, 251; III 340; IV 480, 482; VI 516-17, 534, 543; Dut. II 155.

(2) Gerh. II 72, 123, 306, 516; III 299; VI 515, 516, 522, 534, 543, 545, 547, 554; VII 330, 530, 567, *Mon.* §§ 21, 76, 77; *Pr. Nat. e Gr.* § 4, 6; *N. S.* II, c. I § 11; c. XXVII § 6; Dut. II 260, 155 § 6.

(3) Gerh. II 117; VI 542; VII 329, 542; *Mon.* § 14; *Pr. Nat. e Gr.* § 4.

dosi con la memoria sono capaci di giungere ad associazioni, che simulano ed imitano in qualche modo la ragione? Sarebbe urtare troppo l'opinione antichissima, e comunemente diffusa, che attribuisce la sensibilità alle bestie, e insieme i dati più evidenti dell'esperienza quotidiana. Anzi questa dottrina è pericolosa, giacchè, data la grande affinità fra le operazioni della psiche animale e molte dell'umana, può nascere il sospetto che, se le prime possono spiegarsi col meccanismo, potrebbero spiegarsi anche queste con un meccanismo più raffinato: si aprirebbe così l'adito al materialismo (1).

Il torto dei Cartesiani sta nel non avere conosciuto la legge di continuità, la quale non ammette salti in natura, ma un passaggio graduale da una forma o stadio inferiore ad uno superiore (2), e nel non avere saputo quindi distinguere la monade bruta dall'anima e questa dallo spirito, e, analogamente, la persistenza, la indistruttibilità e l'immortalità (3). E perciò, ripetiamo, anche l'anima degli animali è imperitura, anzi l'animale stesso: tanto che più tardi, in mutate condizioni, questo medesimo organismo inviluppato, può essere chiamato ad un nuovo sviluppo e a tornare sulla grande scena della vita, giacchè ciò, che è una rappresentazione dell'universo, non potrebbe rimanere nello stato di confusione (4).

(1) GERH. II 117; VI 518; VII 529, 531-32; *Mon.* §§ 14, 26; *Pr. Nat. e Gr.* § 4; *N. S.* proemio (ed. C. 15-16, 25) *Th.* § 89.
(2) GERH. IV 375, 398-99; *N.* S. proemio (ed. C. 12).
(3) GERH. VII 329.
(4) GERH. II 99; III 521; VI 517, 534; VII 315, 330, 568;

È infatti a credere che le sostanze abbiano avuto origine tutte a principio con quell'unico *fiat*, che costituisce l'atto della creazione, e non vengano tratte volta per volta dal nulla, sebbene siano continuamente alimentate, per così dire, dall'ordinario concorso di Dio, che in tal senso può chiamarsi una creazione continuata. Se dunque il numero delle sostanze rimane costante nell'universo e le apparenze cambiano continuamente, ne viene che ci sia un passaggio continuo delle medesime sostanze da uno stadio più perfetto, cioè dallo stato di percezione chiara, a quello più imperfetto di stordimento, e viceversa, e l'universo possa quindi paragonarsi ad una grande ruota in movimento, i punti del cui cerchio ora scendono ora risalgono con alterna vicenda (1).

Se non che mentre i punti della ruota, che ritornano, sono sempre i medesimi, lo stesso non può dirsi delle anime brute, in quanto che, mancando esse di auto-coscienza, non possedendo la ragione, non hanno le condizioni indispensabili per potere essere considerate persone, nel senso morale e giuridico della parola, e mantenere quindi la propria identità. Del resto, siccome le sostanze sono infinite e possono dar luogo ad una infinità di combinazioni, ne viene che veramente ogni nuova combinazione sarà un nuovo organismo, sebbene risultante del medesimo materiale, per così dire, di organismi precedenti, e la Monade dominante, che ne costituirà la forma, se pure può sembrare la medesima di quella, che fece parte prece-

Pr. Nat. e Gr. § 12; *Mon.* § 21; *N. S.* proemio (ed. C. 11 e 15) e II, c. I § 11.
(1) *N. S.* proemio (ed. C. p. 15).

dentemente di un altro organismo, viene ad essere realmente diversa, in quanto, rappresentando l'universo da un nuovo punto di vista, da quello, cioè, del nuovo corpo organico, a cui si trova unita, ha un'altra serie di percezioni e vive quindi tutta una nuova vita. E poichè la realtà della Monade sta tutta nelle sue percezioni, in cui si esplica il suo principio attivo, ad una nuova serie di percezioni corrisponde veramente un'altra Monade: e il mondo non si ripete. Non c'è quindi, come credettero gli antichi, metempsicosi, sibbene metamorfosi (1).

Del resto qualcosa di simile avviene ogni giorno continuamente per effetto dell'assimilazione e della disassimilazione, la quale, mentre mantiene la forma esterna dell'animale, ne muta in ogni istante la materia: così che può dirsi che tutti i corpi sono in flusso continuo come i fiumi, e in ciascuno avviene uno scambio di parti con gli altri (2); se non che, mentre nel corso ordinario della vita ciò avviene per gradi e per cambiamenti impercettibili, avviene invece in modo più brusco e violento, che colpisce più vivamente i sensi, con la nascita o con la morte, per cui s'acquista o si perde tutto in una volta (3). Quindi gli animali non possono a rigore nè nascere nè perire: sono sviluppati, inviluppati, vestiti, spogliati, in una parola trasformati, ma non lasciano mai tutto il loro corpo e non passano

(1) GERH. II 99; III 508; IV 480, 481; VI 543; VII 315; *Mon.* § 72; *Pr. Nat. e Gr.* § 6.
(2) GERH. II 305-06; III 509; VI 517, 553; VII 530, 535; *Mon.* § 71; *N. S.* II, c. XXVII §§ 4, 6.
(3) GERH. III 345, 635; *Mon.* § 72.

affatto da un corpo ad un altro, che sia loro interamente nuovo (1).

Ma poichè le anime degli animali non conoscono ciò che sono nè ciò che fanno, e, non essendo capaci di riflessione, non hanno punto qualità morali, nel passare inconsciamente a traverso a mille trasformazioni per la morale pratica è come se si dicesse che periscono, e si può anche dirlo fisicamente, come diciamo che i corpi periscono per corruzione (2).

Invece la condizione dell'uomo è ben diversa, giacchè il suo spirito è immortale: qui hanno ragione i Cartesiani. Infatti l'identità fisica, che può trovarsi nell'animale, non costituisce l'identità morale, la quale non può non essere accompagnata dalla coscienza e dalla ragione: per questa l'uomo mantiene il ricordo del suo stato precedente, agisce guidato da un fine volontariamente scelto, è responsabile delle sue azioni, è quindi meritevole di premio o di castigo, e come tale entra in una specie di società con Dio, il quale, mentre adopera tutte le altre sostanze come un ingegnere le sue macchine, regge invece gli spiriti come un re i suoi sudditi, anzi come un padre i suoi figli. L'uomo dunque è imperituro non solo fisicamente, ma anche moralmente, ed è appunto questo genere di persistenza che può chiamarsi propriamente immortalità (3).

(1) GERH. II 75; III 345; IV 396, 474, 528; VI 517, 533; 553; VII 315, 502, 544; *Pr. Nat. e Gr.* § 6; *N. S.* II, c. XXVII § 6.
(2) *D. M.* § XXXIV.
(3) GERH. II 72, 100, 124-25; IV 396, 479-80, 525, seqq; VI 517, 545, 554; VII 307, 316, 332, 452, 464; *Th.* § 89; *Mon.* § 84; *D. M.* § XXXIV, XXXVI; *N. S.* proemio (ed. C. 15), e II c. XXVII, §§ 4, 9; DUT. II, 157 § 18.

« Mirifice prae brutis eminet homo et ad Genios accedit,
« quia ob rationis usum societatis cum Deo atque adeo
« praemii et poenae in divina gubernatione est capax.
« Itaque non tantum vitam et animam ut bruta, sed et
« conscientiam sui et memoriam pristini status et, ut ver-
« bo dicam, personam servat. Nec tantum physice, sed
« etiam moraliter est immortalis: unde stricto sensu soli
« Humanae Animae immortalitas tribuitur. Nam nisi sci-
« ret homo in altera vita poenas aut proemia sibi tribui
« ob hanc vitam, revera nulla esset poena, nullum prae-
« mium, et perinde foret quoad rem moralem ac si me
« exstincto alius felicior aut infelicior successisset. Itaque
« statuo animas quidem in animalculis seminalibus inde
« ab initio rerum latentes non esse rationales, donec per
« conceptum ad vitam humanam destinentur: ubi vero
« semel rationales factae sunt, et conscientiae ac socie-
« tatis cum Deo capaces redditae, sentio nunquam eas
« deponere personam civis in Republica Dei, quae cum
« iustissime et pulcherrime regatur, consequens est ut
« per ipsas naturae leges ob parallelismum regni gratiae
« et naturae, Animae vi suarum actionum ad praemia
« et poenas reddantur aptiores. Eoque sensu dici potest
« virtutem sibi ipsi praemium, scelus sibi ipsi poenam
« afferre, quia naturali quadam consequentia pro ultimo
« animae statu, prout expiata aut non expiata decedit,
« naturale quoddam oritur divergium, a Deo in natura
« praeordinatum, et divinis promissis minisque ac gra-
« tiae iustitiaeque consentaneum, Geniorum etiam bono-
« rum malorumque accedente interventu, prout alterutris
« nos sociavimus, quorum operationes utique sunt natu-
« rales, etsi natura eorum nostra sit sublimior. Videmus
« sane hominem a somno profundo evigilantem, imo etiam
« ab apoplexia ad se reversum memoriam status pristini

« recuperare solere. Idem de morte dicendum est, quae
« perceptiones nostras turbatas et confusas reddere po-
« test, delere plane ex memoria non potest, cuius usu
« redeunte etiam praemia et poenae locum habent. Ita-
« que Salvator ipse mortem somno comparavit. Brutis
« autem divinae societatis et iuris incapacibus personae
« conservatio et moralis immortalitas tribui non potest (1).

E perciò mentre per gli animali, come per la materia che diciamo inorganica, le leggi del meccanismo possono bastare a spiegare le infinite continue trasformazioni (2), gli Spiriti invece seguono leggi molto più alte e sono esenti da tutto ciò, che potrebbe far perdere a loro le qualità morali della loro personalità. Abbiamo dunque fuori e sopra il meccanismo il regno della finalità che ne è il complemento, l'integrazione e anche la causa. Tutto tende perciò alla perfezione non solo dell'universo in generale, ma anche in particolare di quelle creature, le quali sono destinate ad un grado di felicità tale, che l'universo vi è vincolato, in virtù della bontà divina, che si comunica a ciascuno per quanto può permetterlo la somma sapienza (3). E infatti, essendo ogni spirito un'espressione dell'immagine divina, è chiaro che gli spiriti costituiscono la parte più importante dell'universo e tutto ciò, che è creato, esiste per loro, cioè nello scegliere l'ordine delle cose fu tenuto conto specialmente di loro, essendo stata ogni cosa fatta in modo d'apparir tanto più bella quanto più si comprenda. E pertanto è certo che Dio volle sopratutto attuare la giustizia e che come cercò la perfezione delle

(1) GERH. VII 530-31.
(2) GERH. VI 544; - *Th.* pref. (GERH. VI 42).
(3) GERH. IV 479, 480, 481; VII 307, 535, 541.

cose, così mirò alla felicità degli spiriti. Non dobbiamo quindi meravigliarci che gli spiriti si distinguano dalle anime dei bruti sia nell'origine dell'animale, che chiamiamo uomo, sia nella sua morte, e, sebbene tutte le anime siano imperiture, sia data la reminiscenza solo a quelle, che posseggono la coscienza e comprendono i castighi e le pene (1).

Ma l'anima umana mantiene anch'essa dopo la morte un corpo, per quanto assottigliato e semplificato, come quella degli animali? Il nostro autore si mantiene riservato in proposito, certo per prudenza, giacchè dei pochi passi, in cui accenna esplicitamente a tale questione, in uno (2) si rimette completamente alla rivelazione, in un altro dice: « *Non oso affermar nulla di sicuro riguardo alla particolarità dello stato futuro delle anime umane, giacchè Dio potrebbe servirsi per questo fine di vie straordinarie nel regno della grazia: tuttavia quello che è più conforme alla ragione deve essere preferito, a meno che la rivelazione non insegni il contrario, il che non imprendo qui a decidere* » (3). In un terzo è però più esplicito: « *E quanto alla separazione completa dell'anima e del corpo, sebbene non possa dir nulla delle leggi della grazia e di ciò, che Dio ha disposto per le anime umane in particolare oltre quanto dice la S. Scrittura, perchè son cose che non possono conoscersi con la ragione e dipendono dalla rivelazione di Dio stesso; tuttavia non vedo alcuna ragione nè religiosa nè filosofica, che*

(1) GERH. II 125; VII 316, 334, 531, 569; *D. M.* §§ XXXIV. XXXV, XXXVI.
(2) GERH. II 125; si capisce: è in una lettera ad Arnauld.
(3) GERH. VI 545.

mi obbighi ad abbandonare la dottrina del parallelismo dell'anima e del corpo, e ad ammettere una separazione perfetta. Infatti, perchè l'anima non potrebbe mantenere sempre un corpo tenue, organizzato a modo suo, che potrà un giorno anche riprendere quello che occorre del suo corpo visibile nella risurrezione, dacchè si concede ai beati un corpo glorioso, e gli antichi Padri hanno accordato un corpo tenue anche agli angeli? » (1). Su per giù nella stessa forma si esprime in quest'altro passo: « *Anche io inclino a credere che gli spiriti creati, sebbene per sè incorporei, sono sempre forniti di un corpo, e che non esistono intelligenze o anime del tutto separate da ogni corpo* » (2). Ma più energicamente, sebbene più brevemente, dichiara la sua opinione nel seguente: « *L'uomo è da Dio destinato ad un fine più elevato, e cioè a costituire una società con lui, e perciò, per l'armonia dei due regni della natura e della grazia, bisogna ritenere che le anime umane insieme con un certo corpo organico siano conservate, non solo come i bruti, i quali probabilmente dopo la morte permangono a lungo in uno stato di stupore, ma in modo più nobile, sì da conservare il senso e la coscienza e da esser quindi capaci di pena e di premio* » (3).

Comunque, se pure egli non si fosse espresso così chiaramente, che anche le anime umane dopo la morte debbano restare unite ad un corpo, anche rudimentale, risulta evidente dallo spirito del sistema e in particolare

(1) GERH. VI 533.
(2) GERH. VII 503.
(3) GERH. VII 332.

dal concetto della sostanza creata e dalla legge dell'analogia, che regola tutta la sua filosofia: e questa dottrina potrebbe forse farci ricordare quella della *commensuratio* di Tommaso D'Aquino, e del resto coincide con le vedute di molti Padri.

Ora, checchè si pensi intorno a questo o quel problema particolare, non si può negare che la dottrina di Leibniz sia tutta pregna di questo senso dell'immortalità, a cui, pure attraverso a infinite vicende, tendono tutti quanti gli esseri. La persistenza della materia, l'indistruttibilità degli animali non sono che momenti o forme inferiori di questo stato, che non è solo l'aspirazione ma la natura e la legge dell'essere. Dio, infinita perfezione e bontà, Dio infinita realtà, non può creare che in modo conforme alla sua natura e tutto quanto esce dalle Sue mani non può fare a meno di conservarne l'impronta: e dell'eternità di Dio deve rimaner quindi una traccia nelle Sue creature; le quali, quanto più sono elevate e perfette, quanto meno da lui dissimili, tanto più sentono lo sprone a protendere verso di Lui, all'infinito, le loro braccia per congiungersi a Lui e partecipare in proporzione del grado di sviluppo, a cui con la loro volontà buona son pervenute, alla Sua infinità. Questo slancio di tutti gli esseri verso l'infinito, che si manifesta con la forza e col movimento nella materia inorganica, con la vita negli animali, con l'atto morale nell'uomo, dà senso e valore alla creazione, dà significato all'Universo, il quale nelle sue mille trasformazioni, nelle svariate e complicate associazioni e dissociazioni dei suoi elementi pare che sospiri, che aneli che brami solo vita, amore, Dio.

Cap. X.

LA LIBERTÀ.

Il nuovo concetto dinamico della sostanza, intesa come Monade o attività spirituale, a cui il Leibniz era giunto partendo dal suo principio di ragion sufficiente, conteneva già entro di sè in germe la soluzione del problema della libertà, che rappresenta il centro di ogni sistemazione coerente della moralità.

Cartesio, come in tanti altri casi, anche qui non aveva saputo vincere l'antinomia fra necessità e libertà e fra libertà e provvidenza, contentandosi di affermare semplicemente i due termini senza riuscire a farne la conciliazione in un piano superiore. Ed era naturale: la sua posizione, irriducibilmente dualista e meccanista, lo vincolava troppo strettamente per permettergli di giungere ad una soluzione soddisfacente. La sua anima, più vasta e più profonda del suo sistema, sentiva la difficoltà e la propria impotenza a vincerla e si dibatteva come un forte incatenato.

Spinoza cercò di rompere l'antinomia identificandone i due termini nell'attività dell'unica sostanza: era una soluzione violenta e del resto ancora legata al Meccanismo del suo maestro, che bisognava invece su-

perare. Infatti il problema della libertà non può moralmente porsi che nell'attività volontaria dell'individuo agente: e a che si riduceva nel monismo spinozistico l'individuo, se non ad una vana parvenza del Dio - tutto? Occorreva prendere tutt'altra strada e cercare di costituire un monismo spiritualistico, che potesse mantenere al problema della libertà tutto il suo valore morale.

E intanto occorreva porre bene il problema, poichè alle difficoltà inestricabili, in cui si era avvolto Cartesio, contribuiva l'avere accolto senza sufficiente critica il concetto scolastico, o, più esattemente, scotista della libertà, che era venuto lentamente prevalendo per eccesso, diremo così, di zelo, nella speculazione delle scuole filosofiche cristiane, di fronte anche alla posizione tomista. E si capisce: quanto più si concedeva di libertà all'uomo tanto più gli si dava di responsabilità e quindi tanto più facile riusciva risolvere il problema del peccato e della vita futura.

Pure, anche in seno alla speculazione cristiana tumultuavano elementi discordi: i seguaci di S. Agostino p. es., i Giansenisti, preoccupati troppo dal dogma della predestinazione, si accostavano in certo senso alla riforma calvinista, che riusciva alla negazione della libertà; mentre i Gesuiti tendevano ad una maggiore larghezza d'idee, che poteva però condurre nel campo morale alla pericolosa indulgenza dei probabilisti. Era dunque tutto un fermento di discussioni, in cui agli interessi della speculazione pura si mescolavano le passioni e le preoccupazioni pratiche delle varie confessioni religiose e le ambizioni politiche dei partiti e delle corti.

Il nostro Autore, precoce in tutte le manifestazioni

del suo ingegno, già da giovinetto si era trovato di fronte il problema della libertà, leggendo a 15 anni il *De servo arbitrio* di Martin Lutero e venendo poi man mano in contatto di tutta la letteratura riguardante l'argomento. Ne aveva anche discusso con varî teologi protestanti e, nel suo viaggio a Parigi, con l'Arnauld (1). Venuto più profondamente a conoscenza del mondo cartesiano, sentì tanto più vivo ed urgente il bisogno di riproporsi in modo personale ed originale il problema, anche perchè si faceva più fine e più profonda la sua coscienza religiosa e filosofica. Inoltre, la sua aspirazione di giungere a conciliare le varie sette cristiane, ricostituendo così l'unità della Chiesa, lo portava necessariamente a studiare questo, che era uno dei punti, su cui più vivi ed appassionati erano i contrasti fra le diverse confessioni. E l'archivio di Hannover ci conserva i varî scritti, ancora inediti, in cui l'argomento, con gli altri, che vi son connessi, è studiato da varî punti di vista (2).

Anche perciò da questo interesse egli fu indotto a trovare il punto debole del cartesianismo, che, dando buon gioco, allo Spinoza, aveva portato questo a quella soluzione monistica, ancora in fondo tutta naturalistica e meccanista, da cui lo spirito del nostro Autore repugnava. Arrivato dunque al nocciolo del sistema cartesiano e scortone nel concetto di sostanza il principio ed insieme il difetto radicale, sentì che superare il cartesianismo, abbattere lo spinozismo significava costruire un nuovo concetto della sostanza, il che non poteva farsi se non negando, superandolo, il Meccanismo. E,

(1) GERH. I 353; III 481; *Th.* § 211.
(2) Cfr. BARUZI *L.* p. 71 e seqq.

come abbiamo già visto, il suo processo fu rigorosamente filosofico, giacchè egli non negò *sic et simpliciter* il Meccanismo, ma lo assorbì, per così dire, e lo fece rivivere, trasformato non giustapposto, nella nuova sintesi di pensiero, che venne a costituire, mostrando in fondo al meccanismo attiva ed operante la finalità.

Allora si illuminarono a questa nuova luce tutte le questioni, su cui si era affaticata la speculazione precedente, e quindi fu possibile proporre una nuova soluzione di tutti i singoli problemi filosofici e in particolare di quello della libertà.

Il concetto della libertà, che non aveva potuto giustificare Cartesio ed aveva risolutamente negato Spinoza, era in sostanza quello scotista della libertà di indifferenza, secondo cui la volontà può determinarsi sempre e ad ogni momento per qualunque partito senza una ragione speciale per scegliere l'uno o l'altro (1). Si credeva così di assicurare in modo definitivo la libertà e quindi la responsabilità dell'agente e non si vedeva invece che in tal modo si faceva della volontà qualcosa di astratto e di vuoto, una facoltà nuda, avulsa dall'organismo dello spirito, che cessava per ciò stesso dall'essere spirituale.

Poteva tal concetto reggere alla critica?

Intanto ne profittava una corrente cartesiana, quella di cui si faceva esponente il Poiret, per affermare, applicando la libertà così intesa alla volontà di Dio, che quindi, essendo Dio assolutamente libero nello stabilire non solo le leggi della natura, ma anche quelle del pensiero, si doveva ritenere che l'universo avrebbe potuto essere costruito in modo perfettamente opposto,

(1) Cfr. p. es. CART. *Princip.* I p. art. 41.

e perfino i principî logici e i concetti della matematica avrebbero potuto essere anche contradditorî a quelli, che s'impongono attualmente al nostro spirito: quattro e quattro avrebbero potuto far nove, il concetto di circolo coincidere con quello di quadrato, la verità scambiarsi con l'errore, e perfino il bene col male: le determinazioni sarebbero tutte puramente estrinseche, non fondate *in re*. Conseguenze estreme, che portavano alla negazione assoluta della scienza, della verità, della moralità e, in sostanza, anche di Dio, in quanto lo facevano concepire come una potenza capricciosa e irrazionale, indegna di adorazione e di amore.

Per questa via non si poteva giungere che ad uno scetticismo assoluto, perchè, partendo da una irrazionalità assoluta del reale, non era possibile costruire neppure la più elementare delle scienze (1).

E appunto per difendere in certo senso i diritti della scienza a questa corrente, la quale concepiva la libertà come puro arbitrio ingiustificabile, si contrappose l'altra, che faceva capo da un lato all'Hobbes dall'altro allo Spinoza, la quale negando la libertà (e intendeva negare quel concetto di libertà, poichè altro non conosceva) e sottomettendo tutto alla necessità cieca, fatale, meccanica, assicurava almeno le basi della scienza.

Vero è che in tal modo si rendeva difficile giustificare la responsabilità; ma si cercò di spostare il problema, complicandolo con l'interesse generale, che, violato dalla colpa, anche se involontaria, dell'individuo, deve reagire con l'azione punitiva dello Stato; la colpa dunque, se pure perdeva il suo significato mo-

(1) *Th.* § 180.

rale, acquistava in cambio un valore politico; onde la importanza che in seno a questa corrente veniva ad acquistare lo Stato, diventato così organo esclusivo ed autonomo di moralità: per cui, anche, in Hobbes, considerate le condizioni politiche del momento, si veniva alla giustificazione dell'assolutismo e in Spinoza ad una vera deificazione dello Stato.

Ma tutto ciò nasceva perchè si era partiti da un concetto sbagliato della libertà: si può concepire infatti una libertà irrazionale? come se la volontà fosse una potenza dello spirito, che potesse staccarsi, se non astrattamente, dall'intelligenza, e porsi come volontà pura all'infuori di tutta la vita dello spirito stesso. Infatti il principio di ragion sufficiente vuole che ci sia sempre una ragione determinante a priori, perchè una cosa accada così e non diversamente: e come si giustificherebbe la creazione, se dipendesse dal puro arbitrio di un Dio irrazionale? come si spiegherebbe anche l'azione umana, se di essa non si potesse, nemmeno da un essere onnisciente, trovare la ragion determinante?

È evidente dunque che non possono evitarsi questi assurdi e le inevitabili reazioni in senso antitetico, se non costruendo un tal concetto della libertà, che non solo non neghi, ma fondi anzi su solida base quella convinzione della razionalità del reale, che è una legge e un bisogno imprescindibile del nostro pensiero, e insieme non sposti eteronomamente fuori del campo morale la valutazione dell'azione volontaria.

E invero quella dottrina della libertà suppone che due partiti possano presentarsi davanti alla nostra volontà come perfettamente equivalenti: ma il mondo non è una ellissi o un ovale, che possa per mezzo di un'as-

se dividersi in due parti del tutto simili: esso non ha centro e le sue parti sono infinitamente varie; ogni essere, come ogni fatto, ha una sua individualità, un suo carattere, un suo valore, per cui è radicalmente unico ed individuo, e non può essere scambiato a capriccio con qualunque altro. Ogni partito è legato a tutta una serie di avvenimenti, che vi sono implicitamente contenuti, e si crea tutto un mondo diverso ogni volta che ci si determina ad un atto (1).

Se si vuole rispettare i principii della ragione, si deve anzi affermare che l'indifferenza assoluta sarebbe un'imperfezione, in quanto, non essendoci una ragion sufficiente a decidersi per l'uno piuttosto che per l'altro partito, non potremmo deciderci affatto. La perplessità nella scelta non può dipendere che dall'ignoranza, e il caso di una perfetta indifferenza sarebbe quello di una perplessità eterna, cioè di un caso limite, che non può presentarsi nè in Dio nè nell'uomo anche più rozzo, dove per lo meno le spinte organiche, l'abitudine o altri motivi estrinseci potranno portare alla decisione. E l'asino di Buridano, che si sarebbe lasciato morire di fame, non sapendo scegliere tra un mucchio di paglia e uno di fieno, avrebbe mostrato con ciò stesso (dato che fosse esistito) di essere veramente una bestia (2).

Se dunque nulla è assolutamente indiffeernte, anche ogni nostro atto è determinato: ma, se la sua ragion sufficiente deve ricercarsi nelle percezioni confuse, che agiscono sul nostro spirito, e lo inclinano inconsciamen-

(1) Gerh. II 359; III 168, 400, 401, 402, 471, 529; VI 571; VII 108, 365, 371; *Th.* §§ 35, 45, 49, 132, 175, 307; *D. M.* § III; *N. S.* II, c. XXI, § 13.

(2) Gerh. III 168, 550; VII 111, 304, 371, 392; *Th.* §§ 49, 303; *N. S.* II, c. I, § 13.

te, abbiamo piuttosto delle appetizioni che delle volizioni, mentre le azioni, di cui noi siamo pienamente coscienti e su cui può esercitarsi la nostra riflessione, sono quelle veramente volontarie; (1) ma non sono per questo meno determinate (2), giacchè ci deve esser sempre una ragion sufficiente perchè avvenga un fatto piuttosto che un altro, e perchè avvenga così e non in modo diverso; se non che questa ragione inclina, ma non necessita (3).

Ora, quel'è la ragion sufficiente, che serve a giustificare le nostre azioni volontarie, o, che vale lo stesso, qual'è la legge della nostra volontà? È il principio del meglio (4).

Questo, che è un principio universale, è anche un principio formale della volontà umana, in quanto spetta all'attività autonoma e responsabile dello spirito di riempirlo di un contenuto. In altre parole, noi possiamo proporci come oggetto della nostra volontà il bene assoluto, come avviene nel Santo, ma possiamo anche, per inerzia spirituale, per indolenza, per difetto di attività, non riflettere, sufficientemente prima di agire, e dare valore di bene assoluto a quello, che prima o con più insistenza ci si presenta come tale: onde l'errore e la colpa (5).

Ma quello, che noi consideriamo come bene in quel momento, sarà sempre il fine della nostra azione: e se

(1) GERH. III 403; *N. S.* II, c. I § 15; c. XXI § 5.
(2) GERH. III 550.
(3) GERH. II 359; III 168, 402, 468, 471, 472; VI 571; VII 108, 390; *Th.* §§ 42, 45, 132.
(4) GERH. I 251; III 402; IV 284; VI 559; *D. M.* § XIII; *N. S.* II, c. XXI § 18; *Th.* §§ 22, 35, 45, 119, 132, 154.
(5) *N. S.* II, c. XXI § 8.

talvolta si dice che si potrebbe fare anche il contrario di ciò, che si preferisce, ciò avviene perchè ci si pone da un punto di vista astratto: infatti, anche quando scegliamo ciò, che comunemente non suole o non deve piacerci, ciò avviene sempre per effetto di un ulteriore giudizio, che ne accresce di un tratto il valore, fosse pure quello di mostrare con tale scelta la nostra indipendenza, la nostra volontà (1).

L'atto volontario suppone dunque un giudizio di valutazione, il quale non può essere che oggetto dell'intelletto: in tal senso deve dirsi che l'intelletto ha sempre una priorità (di natura, si capisce, non temporale) rispetto alla volontà (2).

La nostra volontà è perciò strettamente connessa con la nostra conoscenza: ora questa, come sappiamo, è di due specie: distinta e confusa; la prima, o intelligenza, ha luogo nell'uso vero e proprio della ragione, mentre la seconda ci è fornita dai sensi. Possiamo dunque dire di esser liberi in quanto agiamo con conoscenza distinta, ma che siamo asserviti alle passioni in quanto le nostre percezioni sono confuse. In questo senso noi non abbiamo tutta la libertà di spirito, che sarebbe desiderabile, e possiamo dire con S. Agostino che, essendo soggetti al peccato, abbiamo la libertà degli schiavi. Tuttavia uno schiavo, per quanto schiavo, non cessa di avere la libertà di scegliere conformemente allo stato, in cui si trova, benchè si trovi, il più spesso, nella dura necessità di scegliere fra due mali, perchè una forza superiore non gli dà campo di giungere ai beni, a cui aspira. E ciò che le catene e

(1) GERH. VI 571; *N. S.* II c. XXI § 25; *Th.* §§ 314, 315.
(2) GERH. I 257; III 401-2; IV 259; VII 506; *Th.* § 34.

la soggezione fanno in uno schiavo, fanno in noi le passioni, la cui violenza è dolce, ma non è meno perniciosa. Noi non vogliamo che quel che ci piace: ma sfortunatamente quel che ci piace attualmente è spesso un vero male, che ci spiacerebbe, se avessimo gli occhi dell'intelletto aperti. Nondimeno, quel triste stato, in cui è lo schiavo, e quello, in cui noi siamo, non tolgono che noi, come lui, facciamo libera scelta di quel che ci piace più, nello stato, in cui siamo ridotti, secondo le nostre forze e le nostre conoscenze presenti (1).

La nostra scelta perciò sarà tanto migliore, quanto più acuta e sviluppata sarà la nostra facoltà intellettiva, come, d'altro canto, noi potremo tanto più esattamente giudicare, quanto più avremo contribuito con la nostra attività e volontà a sviluppare il nostro intelletto: intelletto e volontà non sono dunque due facoltà scolasticamente intese e l'una realmente separata o separabile dall'altra: non sono che faccie diverse di un'unica e indivisibile realtà, che è lo spirito; se non che nell'unità c'è non la confusione, ma la distinzione (2).

Appunto per questa distinzione avviene che non sempre noi seguiamo col nostro atto volontario l'ultimo giudizio del nostro intelletto pratico; non bisogna dimenticare che la nostra attività intellettuale non è tutta pura, perchè accanto alle percezioni chiare e distinte, che possono dar luogo a giudizii, c'è una folla di piccole percezioni confuse ed oscure, di cui non sempre ci rendiamo conto, le quali, pur non arrivando a formularsi nettamente in giudizii, agiscono però ugualmente sul nostro spirito, turbandone la serenità, facen-

(1) *Th.* § 289.
(2) *N. S.* II, c. XXI § 18; *Th.* § 311.

dolo spesso fuorviare nella valutazione: sono quelle, che sogliono giustamente chiamarsi p a s s i o n i, in quanto costituiscono appunto la parte passiva del nostro spirito limitato. la quale può più o meno ridursi mediante gli sforzi della nostra buona volontà, ma giammai fino a zero. Neppure nei beati ciò può avvenire (perchè anch'essi sono creature), sebbene in essi anche le passioni tendano al vero bene in virtù delle leggi naturali e del sistema delle cose prestabilite rispetto ad essi: ma sempre non in modo che ne abbiano una perfetta conoscenza. Per loro è come per noi, che non intendiamo sempre la ragione dei nostri istinti: gli angeli e i Santi sono creature come noi, in cui vi è sempre qualche percezione confusa frammista alle conoscenze distinte (1).

Ecco perchè l'animo nostro ha tanti mezzi di resistere alla verità che conosce e perchè è così gran percorso dall'intelletto al cuore (2). L'origine della poca sollecitudine verso i veri beni in gran parte proviene da ciò, che rispetto agli obbietti e nelle circostanze, in cui i nostri sensi non partecipano, per la maggior parte i nostri pensieri son s o r d i, per così dire (in latino Leibniz le chiama *cogitationes caecas*) e, cioè, nudi di percezione e di sentimento e consistenti unicamente nell'impiego di c a r a t t e r i, come nel calcolo algebrico. Si ragiona sovente a parole, quasi senza aver l'obbietto corrispondente nello spirito. Ora una conoscenza di questa sorta non può avere efficacia: a commuovere è necessario qualcosa di vivo. Eppure è proprio così che il più sovente gli uomini pensano a Dio

(1) *Th.* § 310.
(2) *Th.* § 311.

alla virtù, alla felicità: ne pensano e parlano senza idee vive e determinate; non già che non possano averne, giacchè esse sono nel loro spirito, ma non si danno la pena di approfondirne l'analisi. Hanno talvolta idee di un bene o di un male assente, ma debolissime: non c'è dunque da maravigliare se esse restino senza azione; ed è così che veniamo a preferire il peggiore: sentendo il bene e non il male, che esso racchiude, e non sentendo il bene, che c'è nella parte contraria. Supponiamo o crediamo, o, piuttosto, semplicemente ripetiamo sulla fede altrui, o tutt'al più sulla memoria delle nostre riflessioni passate, che il maggior bene è nel partito migliore e il male maggiore nel partito contrario; ma, non trovandoci effettivamente davanti ad essi i nostri pensieri e i nostri ragionamenti contrarii al sentimento sono una specie di psittacismo, che non offre nulla di presente allo spirito. E, se non si cerchi di porre rimedio ad una condizione siffatta, tutte le buone ispirazioni si risolveranno in nulla per noi, non avendo i più bei precetti di morale e le migliori regole di virtù efficacia se non in un'anima, che è ad essi sensibile (o direttamente, o almeno, poichè così non è sempre possibile, indirettamente), e non è più sensibile a ciò che è loro contrario. Cicerone in un luogo delle sue opere dice benissimo che, se i nostri occhi potessero vedere la bellezza della virtù, noi l'ameremmo ardentemente; ma, non essendo ciò, nè nulla che gli equivalga, non è a meravigliare se, nel contrasto fra la carne e lo spirito, lo spirito tanto spesso soccomba per il fatto di non conoscer bene le proprie superiorità. Questo contrasto altro non è che l'opposizione delle diverse tendenze, originate dai pensieri distinti e confusi. I pensieri confusi si fanno sovente sentire

chiaramente, laddove i nostri pensieri distinti non sono di solito chiari, se non potenzialmente, e, cioè, potrebbero esser chiari, se volessimo darci la pena di penetrare il senso delle parole o dei caratteri; ma, non facendolo, o per negligenza o per mancanza di tempo, si vengono ad opporre parole ignude o tutt'al più deboli immagini a sentimenti vivi. Mentre se lo spirito usufruisse convenientemente delle proprie superiorità, trionferebbe altamente (1).

Tutto ciò fa vedere che la volontà tende, sì, per natura al bene (e come potrebbe non tendervi, essendo creatura del Sommo Bene?) ma può essere fuorviata dal giudizio di valore, che ne richiama l'assenso, in quanto esso non è dato solo dall'attività pura dell'intelletto pratico, ma è il risultato di tutte le spinte razionali e irrazionali, che coscientemente ovvero oscuramente agiscono nel nostro spirito; sicchè la scelta è determinata dalla più grande inclinazione, nella quale bisogna includere tutto, tanto le passioni che le ragioni, vere o apparenti che siano (2).

Ma per Dio le cose stanno altrimenti: in lui, che è atto puro, nulla c'è di passivo, nulla di confuso e di oscuro; pertanto l'atto della volontà segue sempre il giudizio dell'intelletto, onde Egli opera sempre il meglio; in lui dunque il principio del meglio è insieme formale e materiale, e la libertà perfetta (3).

L'uomo tanto più si accosta a Lui, quanto più riesce a sgombrare l'intelletto dalle nebbie delle passioni

---

(1) *N. S.* II, c. II § 11; c. XXI, § 35; *D. M.* § XXX.
(2) Gerh. III 401; VII 392; *Th.* §§ 51, 371.
(3) *N. S.* II, c. XXI, §§ 8, 21; *Th.* §§ 310, 319.

e delle percezioni confuse: agire liberamente vale dunque quanto agire razionalmente (1).

Non si può dunque più domandare se nella nostra volontà ci sia libertà, giacchè sarebbe come domandare se nella volontà ci sia la volontà: libero e volontario coincidono, giacchè libero significa spontaneo con ragione e volere è indursi ad agire per la ragione percepita dall'intelletto o, che vale lo stesso, lo sforzo o tendenza (*conatus*) verso ciò, che ci sembra buono e contro ciò che ci sembra cattivo, risultando questa tendenza dalla appercezione di questi obbietti; e l'azione è tanto più libera quanto più pura è la ragione e meno inquinata d'impeto bruto e di percezione confusa (2).

Ne viene che quanto più immediata e chiara si presenta al nostro spirito la verità, cioè il bene, tanto meno esitiamo nella scelta, tanto più facilmente ci determiniamo ad agire. La perfezione della volontà, dunque, lungi dal consistere nell'indifferenza degli scotisti, deve porsi piuttosto nel massimo di determinazione, purchè s'intenda questa come auto-determinazione. E Dio infatti, essendo perfettissimo e perciò liberissimo, si determina da sè solo e senza esitazione ad agire nel modo più perfetto; noi, quanto più agiamo razionalmente, tanto più siamo determinati dalle perfezioni della nostra natura, cioè liberi (3).

E si può quindi dire che la libertà consiste nel potere di seguire la ragione (4).

(1) GERH. IV 362; *Th.* § 318.
(2) GERH. IV 362; *N. S.* II, c. XXI § 5.
(3) GERH. III 59, 168; VII 108, 111, 390; *D. M.* § III.
(4) GERH. III 279.

Si potrebbe tuttavia obbiettare che, se la volontà segue sempre il giudizio dell'intelletto, si finisce, senza accorgersene, per negare la libertà: Dio deve fare il meglio e non potrebbe far diversamente da quello che fa: solo quello che fa è dunque possibile.

Ma con questa difficoltà, che fu mossa al Leibniz ai suoi tempi dal Clarke, come si è accennato, e ai nostri giorni dal Bonifas, (1), si confondono varii concetti, che è invece bene distinguere accuratamente:

La libertà è la spontaneità dell'essere intelligente; per tanto ciò che è spontaneo nel bruto o in altra sostanza priva d'intelletto, nell'uomo o in altra sostanza intelligente per via della scelta assurge ad un più alto grado di perfezione e si chiama libero;

La spontaneità è una contingenza senza coazione, ovvero si chiama spontaneo ciò, che non è nè necessario nè coatto;

Contingente o non necessario è ciò, il cui opposto non implica contraddizione;

Coatto è ciò, il cui principio è estrinseco;

Indifferente è ciò, per cui non c'è una ragione maggiore affinchè avvenga questo piuttosto che quello;

Il suo contrario è determinato (2);

Ora l'atto volontario è, sì, determinato, poichè non c'è nulla d'indifferente, come c'insegna il principio di ragion sufficiente, ma non è necessario, giacchè il suo contrario non implica contraddizione. Quello, che Dio non sceglie, non cessa perciò dall'essere possibile,

(1) Op. cit. pag. 124.
(2) GERH. VII 108 e seq.

poichè anzi la scelta non può farsi se non tra varii possibili, cioè tra varii concetti, nessuno dei quali implichi contraddizione; altrimenti non si tratterebbe di scegliere il meglio fra i possibili, ma l'unico possibile, e cioè il necessario, e ciò contro l'ipotesi. Quello, che non viene realizzato, non è realizzato solo perchè inferiore in perfezione al partito scelto, non perchè in sè contraddittorio: tanto che potrebbe trovar posto in un altro mondo di possibili, se Dio volesse chiamarlo all'esistenza (1). Invece ciò chè è necessario è tale per sua natura, poichè l'opposto implica contraddizione, ed esso ha luogo nel mondo astratto dell'essenze, dove domina il principio di identità o di contraddizione, non nel mondo reale delle esistenze, retto dal principio del meglio, e che suppone perciò sempre necessariamente un atto volontario (2).

Il meglio si va dunque attuando man mano che la volontà sceglie, in senso assoluto rispetto a Dio (poichè il meglio assoluto è sempre l'oggetto della sua volontà, perchè il vero assoluto è l'oggetto del suo intelletto: e l'assoluto vero non è qualche cosa di estrinseco, ma la natura stessa di Dio); ma si attua solo in senso relativo rispetto all'uomo, in quanto egli per la limitazione radicale della sua natura, quando non ha la forza o la buona volontà di render quanto più può chiare e distinte le sue percezioni, può spesso ingannarsi nel giudizio di valore e quindi scegliere non ciò che è, ma ciò che a lui pare in quel momento bene.

C'è dunque, bensì, una necessità, che induce la volontà a scegliere il meglio, ma è una necessità, che

(1) GERH. VII 390; *Th.* § 45.
(2) GERH. VII 390.

trascende quella bruta o logica del principio di contraddizione, una necessità, che potremmo chiamare metafisica in senso diverso, da quello, in cui adopera questo termine il Leibniz, o morale, come egli preferisce di dire, e che è la necessità che fa essere lo spirito spirito cioè razionalità. Nel mondo del reale non c'è quella tale necessità, tutto è contingente e le leggi stesse della natura non hanno altra necessità che quella del migliore; vi è quindi nello stesso mondo fisico qualche cosa di morale e di volontario, in quanto è una volontà, la volontà divina, che ha chiamato liberamente, cioè razionalmente, questo mondo all'esistenza (1): e pertanto il meccanismo, che vi domina, ha le sue radici profonde nella finalità superiore, che ispira la volontà divina, e perde quel suo carattere di assoluta e ferrea, starei per dire, rigidità, con cui era concepito dai materialisti e in parte anche da Cartesio. Talchè non potrebbero chiamarsi necessarii gli agenti fisici, se non in quanto li consideriamo in sè, e quindi astrattamente, vale a dire indipendentemente dal complesso di esistenze (che non sono tutte materiali) che costituisce l'universo, e di cui essi sono una parte soltanto e non la più numerosa nè la più importante. Tutto è dunque determinato, ma tutto è contingente, e si può ben dire che le conseguenze fisiche e morali inclinano, ma non necessitano (2). Le proposizioni, che vertono sul reale, non perdono affatto la loro contingenza, anche se se ne ammette la determinazione, e in particolare gli atti degli esseri volontari non diventano necessari perchè siano determinati.

(1) *N. S.* II, c. XXI § 13.
(2) Ibid.

Infatti, quando io mi propongo una scelta, p. es. di uscire o di non uscire, sorge la questione se con tutte le circostanze interne ed esterne, motivi, percezioni, disposizioni, impressioni, passioni, inclinazioni prese insieme, io sono ancora in stato di contingenza o sono necessitato a scegliere p. es. di uscire; in altri termini se questa proposizione, che in effetti è determinata: « in tutte quelle circostanze prese insieme io sceglierei di uscire » è contingente o necessaria: ora è chiaro che nessuno potrebbe dimostrare che l'opposto dí questa verità implica contraddizione, e quindi essa è contingente.

Bene inteso, però, che ci sarà sempre una ragione sufficiente, per la quale sarà possibile di giustificare questa data azione, e quindi la proposizione: « in tutte quelle circostanze prese insieme io uscirei », non è necessaria, ma è certa, e, in generale, ogni volta che in tutte le circostanze prese insieme la bilancia della deliberazione è più carica da un lato che dall'altro, è certo ed infallibile che prevarrà quel partito: Dio e il saggio perfetto sceglieranno sempre il partito migliore, gli altri esseri meno perfetti si lasceranno più o meno influenzare dalle passioni secondo la maggiore o minore attività (1).

Non si creda però che i motivi agiscano sullo spirito come i pesi sulla bilancia; ma piuttosto è sempre lo spirito che agisce in virtù dei motivi, che son le sue disposizioni ad agire, e che esso stesso ha costituito liberamente motivi, secondo il grado di sviluppo, a cui ha saputo sollevarsi. Così volere, come il Clarke, che lo spirito preferisca talvolta i motivi più deboli ai più

(1) GERH. III 401.

forti o magari che sia indifferente ai motivi, significa separare lo spirito dai motivi, come se questi fossero fuori di quello nel modo che il peso è distinto dalla bilancia, spezzare l'unità e la solidarietà fra volontà e intelligenza e vagare in vuote astrazioni: nello spirito non vi sono all'infuori dei motivi altre disposizioni ad agire, in virtù delle quali esso respingerebbe o accetterebbe i motivi; nella realtà i motivi comprendono tutte le disposizioni, che lo spirito può avere per agire volontariamente, e quindi non solo le ragioni, come s'è detto, o i motivi razionali, ma anche le inclinazioni provenienti dalle passioni e da altre impressioni precedenti (1).

E non è solo determinata l'azione, ma anche i mezzi, con cui essa potrà attuarsi: non c'è una ragione sufficiente per agire, quando non c'è pure una ragion sufficiente ad agire in un determinato modo, poichè ogni azione è individuale, non generale, nè astratta dalle sue circostanze, ed ha bisogno di qualche via per potere essere attuata. Tutte le volte che ci sono ragioni sufficienti per un'azione singola, ce ne sono per i requisiti di essa (2).

Le considerazioni, che abbiamo fatto sino ad ora, ci permettono di risolvere una difficoltà, che aveva dato tanto da fare ai teologi e filosofi scolastici, cioè la conciliazione della libertà con la prescienza divina.

Infatti, non si può negare che Dio, essendo omnisciente, deve conoscere già oggi quello, che io sarò p. es. domani, e, siccome Egli non può ingannarsi, quello che io farò non potrà non avvenire e sarà necessario.

(1) GERH. VII 392.
(2) GERH. VII 392 - 93.

Ma si può rispondere che la sua sarà una necessità ipotetica, cioè sarà necessario che accada, supposto che Dio lo preveda, ma non sarà una necessità assoluta, perchè il contrario non implica contraddizione. E d'altronde è molto facile giudicare che la prescienza in sè stessa non aggiunge niente alla determinazione dei futuri contingenti, tranne la conoscenza di tale determinazione: il che non aumenta la determinazione o futurizione, come si chiama, degli avvenimenti. I quali sono preveduti perchè determinati, perchè veri, ma non veri perchè preveduti: in ciò la conoscenza del futuro (che, si ricordi, è futuro solo per noi, che viviamo nel tempo, non per Dio) non ha niente, che non sia ancora nella conoscenza del passato o del presente.

Si potrebbe nondimeno andare più a fondo nella difficoltà ed osservare che, se la prescienza in sè non rende la verità più determinata, la rende tale però la causa della prescienza; giacchè la prescienza di Dio deve avere il suo fondamento nella natura delle cose, e tal fondamento, rendendo la verità predeterminata, le impedirà d'esser contingente e libera.

È noto che questa difficoltà ha fatto sorgere fra i teologi due teorie: quella della predeterminazione o premozione fisica, sostenuta specialmente dalle scuole domenicane e agostiniane (Tomisti e Giansenisti), e quella della scienza media sostenuta generalmente dai francescani e dai gesuiti (Molinisti). La dottrina della premozione fisica ammette « un'operazione immediata di Dio su noi, in modo, che ci determiniamo per un partito, ma la nostra determinazione non cessa di esser libera, perchè Dio crede che sia tale ». La dottrina molinista distingue invece in Dio la scienza di mera intelligenza, che riguarda i possibili, la scienza di visione, che ha come oggetto gli avvenimenti attuali, e, poichè c'è uno stadio intermedio fra il puro possibile e l'accadimento puro ed assoluto, cioè l'accadimento condizionale, una scienza media, che lo conosce. È inutile entrare nelle lunghe e spesso noiose controversie che ne nacquero fra le varie scuole teologiche cattoliche e protestanti; quello che a noi importa notare è che tutte queste difficoltà nascono da quel concetto della libertà come indifferenza pura, che è contrario al principio di ragion sufficiente, chimerico ed assurdo.

Bisogna distinguere prima di tutto la prescienza pura e semplice dalla preordinazione di Dio; per quanto riguarda la prima evidentemente ogni avvenimento o che si realizzerà di fatto o che non si realizzerà, esisterà ad ogni modo come elemento di uno degli infiniti mondi possibili, che sono rappresentati nella regione delle verità eterne, cioè nell'oggetto dell'Intelletto divino, dove occorre che tutti i futuri condizionali siano compresi. C'è dunque un principio di scienza certa dei contingenti futuri, sia che accadano attualmente, sia che debbano accadere in un certo caso. Infatti, nella regione dei possibili essi sono rappresentati così come sono, cioè come contingenti liberi, e così la prescienza dei futuri contingenti e il fondamento della certezza di tale prescienza non debbono imbarazzare nè far pregiudizio alla libertà. E quand'anche fosse vero che i futuri contingenti, i quali consistono nelle azioni libere delle creature ragionevoli, fossero del tutto indipendenti dai decreti di Dio e dalle cause esterne, vi sarebbe sempre mezzo di prevederli, giacchè Dio li vedrebbe così come sono nella

regione dei possibili, prima di ammetterli all'esistenza.

Ma se la prescienza di Dio non ha niente di comune con la dipendenza o la indipendenza delle nostre azioni libere, non è così della preordinazione di Dio, dei decreti di Lui e dell'ordine delle cause, che contribuisce sempre alla determinazione della volontà. E se si può dare ragione ai Molinisti sul primo punto, si deve essere di accordo coi predeterminatori sul secondo, con la riserva tuttavia che la predeterminazione non è necessitante. La volontà, insomma, è sempre più inclinata verso il partito che prende, non è costretta a prenderlo; è certo che lo prenderà, ma non è necessario.

Tutto è adunque certo e predeterminato nell' uomo come in ogni dove, ma per converso tutto è contigente, quindi nè la futurizione in sè stessa, per quanto certa sia, nè la previsione infallibile di Dio, nè la predeterminazione delle cause, nè quella dei decreti di Dio distruggono affatto quella contingenza e quella libertà.

Ciò viene accordato per la futurizione e la previsione, come è stato già spiegato; ora, poichè il decreto di Dio consiste unicamente nelle risoluzioni che Egli prende, dopo aver paragonato tutti i mondi possibili, di scegliere il migliore e d'ammetterlo all'esistenza, insieme a tutto ciò che quel mondo contiene, è chiaro che tal decreto non cambia niente nella costituzione delle cose e le lascia così com'erano nello stato di pura possibilità; cioè non cambia niente, tanto nella loro essenza e natura, che nei loro stessi accidenti, rappresentati già con piena esattezza nell' idea di quel mondo possibile. Quindi quello, che è contingente e libero, resta tale non

meno sotto idecreti di Dio, che sotto la previsione (1).

Quello che abbiamo detto vale anche a prevenire e a risolvere una difficoltà, tratta dal concetto della sostanza individuale, che potrebbe moversi, e fu mossa difatti dall'Arnauld e dallo Jaquelot (2), al sistema di Leibniz a proposito della libertà.

Infatti, si potrebbe osservare che se la sostanza individuale ha già una propria legge che ne costituisce la natura, in modo che includa già tutti i predicati; se è già per conto suo un piccolo mondo tutto chiuso, tutto fatto, in cui non ci può essere nulla di nuovo; se ogni stato è determinato dal precedente, che lo include, e determina e include il seguente, come si può dire che questa sostanza è libera?

Ma ormai è facile la risposta: per il principio di ragion sufficiente i predicati dovranno essere inclusi nel concetto della sostanza, ma non vi sono inclusi necessariamente: il reale è razionale, e perciò determinato, ma non necessario: talchè in un altro degli infiniti mondi possibili quella sostanza potrebbe avere dei predicati diversi senza che ciò implichi contraddizione. Essa ha, sì, una sua legge, che fu stabilita a principio una volta per sempre, ma una legge che dipendeva dalla funzione che essa doveva esercitare nel consorzio delle altre creature, con cui era destinata a convivere, e che ad ogni modo è indipendente dalla volontà stessa di Dio, in quanto si considera distinta dall' intelletto, perchè Dio trova i concetti delle sostanze nel suo intelletto, regione dei possibili,

---

(1) GERH. III 471; VI 559, 567; *N. S.* II, c. XXI § 13; *D. M.* XIII; *Th.* §§ 37-43, 52, 350, 361, 363, 365.

(2) Corr. di L. e A. GERH. II 11 - 138; Corr. di L. e J. GERH. III 440 - 82.

ab aeterno, e non vi influisce con l'atto della volontà se non in quanto li chiama all'esistenza e li trasforma da astratti, o possibili, in concreti o reali: le essenze sono dunque tali per sè stesse in modo radicale, perfettamente autonomo, e non ripetono da nessun'altro la propria natura: il decreto di Dio, per cui passano dal mondo dei possibili in quello reale, non è neppure particolare per ciascuna sostanza, ma collettivo, in quanto riguarda l'intero complesso dei possibili, che al suo intelletto, perfettamente illuminato, e alla sua volontà, assolutamente buona, appaiono come compossibili, cioè tali da poter costituire un mondo ben ordinato, o, che vale lo stesso, razionale e quindi buono, che possa fare risplendere la sua gloria (1).

Lo stato presente di una sostanza è una conseguenza naturale del precedente, ma non è una conseguenza necessaria; ciò, che è naturale, è conveniente alla natura della cosa, mentre ciò, che è necessario, è essenziale e non potrebbe essere cambiato; le foglie vengono naturalmente agli alberi e non cessano di cadere; è naturale che i cattivi commettano delle colpe, ma non è necessario; è naturale anche all'abitudine della virtù di produrre buone azioni: sono queste meno libere? Se la natura della sostanza è d'essere libera nell'azione di cui si tratta, questa conseguenza naturale sarà libera e volontaria; giacchè le azioni volontarie non sono meno naturali all'anima che le altre; e si può anzi dire che le sono più naturali, perchè l'anima vi esercita una perfezione della sua natura, che è la libertà.

(1) *Th.* § 323.

Siccome nell'anima tutto si fa secondo la sua natura, le azioni volontarie vi avvengono dunque liberamente, sebbene Dio sappia come esse avverranno e vi adatti i corpi in precedenza: così queste azioni libere rispondono anche alle leggi dei corpi, perchè i corpi vi son preparati. Sebbene le cose future siano dunque contenute nell'anima, essa non è meno libera, giacchè tutto l'avvenire è nell' intelletto di Dio, senza che ciò tolga la libertà, come abbiamo visto. Inoltre le cose sono contenute nell'anima solo in modo inclinante e confuso e non espresse perfettamente come nell'idee, divine. Infine, l'anima non ha certo concorso alla propria costituzione originaria, ma concorrerà alle azioni che ne nasceranno col tempo: habuit se mere ut subiectum ricevendo l'essere, sed non habebit se mere ut subiectum, imo concurrit active alle azioni, quando esse avverranno. Ciò che è volontario e libero nelle nostre azioni, dipende sempre dalla scelta, quantunque tale scelta abbia queste ragioni preparate da ogni tempo, ma che sono solamente inclinanti, non necessitanti; il futuro è nel passato non altrimenti che per una inclinazione che era in quel passato alla produzione del futuro. Questo mondo possibile, dunque, ma realizzato e divenuto esistente, è anche implicito, ma confusamente, in ogni spirito creato a imitazione dell' intelletto divino, dove è distintamente. Ma le cose sono tanto nell' intelletto divino che in qualsiasi altro in un modo, che le rappresenta veridicamente e conformemente, le libere come libere e le cieche e meccaniche come tali (1).

(1) GERH. III 468, 472, 473; IV 571-72, 579; VI 559; *Th.* §§ 64, 290, 291, 296.

Il Leibniz anzi con la sua dottrina intende mettere nella più chiara luce possibile l' indipendenza della sostanza: se tutto viene da lei e nulla può influire su lei, può esser posta meglio al coperto la sua spontaneità? vero è però che questa non basta a costituire la libertà, poichè ci vuole anche la scelta: e qui ci sono delle imperfezioni nell'anima, giacchè, se tutto quello che le avviene dipende da lei, non tutto e non sempre però dipende dalla sua volontà: sarebbe troppo; non è neppure sempre conosciuto dal suo intelletto e appercepito distintamente. Vi è infatti in essa non solo un ordine di percezioni distinte, che costituiscono il suo impero, ma ancora una serie di percezioni confuse, di passioni, che fa la sua schiavitù. Non bisogna meravigliarsene: l'anima sarebbe una divinità, se avesse solo percezioni distinte (1).

Concludendo su questo punto così importante del sistema leibniziano, qual'è la teoria della libertà, ci pare giustizia dire che esso rappresenta, collocandoci sul terreno storico, uno sforzo poderoso verso una concezione più vera e più umana e più morale (nel più profondo significato della parola) della libertà. Di fronte al concetto scotista, ancora grezzo, rudimentale, quale poteva balenare alla mentalità del Medio Evo, senza che le Scuole, pur lavorandovi ostinatamente attorno con le loro sottigliezze, riuscissero a spogliarlo dei suoi difetti, si era posto antiteticamente il concetto della necessità logica di Spinoza o meccanica di Hobbes.

Come suole sempre accadere in questi casi, ognuno rispondeva ad un bisogno profondo dello spirito, ma aveva il difetto di trascurarne altri; il concetto scotista, infatti, della libertà di indifferenza poneva sopra tutto in luce uno dei requisiti essenziali della libertà, la spontaneità, bisogno incoercibile dello spirito umano, che sa e vuole, agendo, avere la responsabilità di quello, che opera, e sentir quindi il fremito e l'orgoglio della creazione, fosse pure creazione di male. Ma esso, esagerando questo lato, che è essenziale, ma non unico, della libertà, arrivava sino a confondere la volontà con un cieco arbitrio irrazionale, che finiva per distruggere sè stesso, (come l'asino di Buridano, che preferiva morire anzichè decidersi), e comprometteva, anzi scalzava dalle fondamenta, la scienza, come s'è visto, in quanto si applicava a Dio. L' unilateralità del concetto portava dunque con sè la sua condanna e faceva nascere per contraccolpo la sua negazione: la tesi generava dalle proprie viscere l'antitesi.

(1) GERH. III 168; IV 485-86; VI 557, 571; *Th.* § 64.

E infatti bisognava correre ai ripari, poichè era necessario assicurare la scienza, la quale, riuscita col *Novum Organon* di Bacone a svincolarsi dalle volgarità e puerilità del pensiero comune, dalle astruserie e verbosità vacue della speculazione scolastica, dai folli sogni degli occultisti, ricercatori della pietra filosofale, aveva mostrato col Gassendi, col Cartesio e specialmente col Galilei e la sua scuola di saper rispondere alle liete speranze, che su di lei aveva fatto presagire il vangelo baconiano. Porre a rischio il valore di questa scienza, anzi, peggio, negarne radicalmente la possibilità, era offuscare la più bella gloria del secolo, era tentare di annullare d' un tratto il lavoro lungo, paziente, geniale, fecondo anche di effetti pratici, di centinaia di ricercatori, che vi avevano consumato le loro più belle energie, affrontando, spes-

so anche non senza pericolo, e vincendo, anche quando parevano esserne vinti, i vieti pregiudizii, le stolte paure, la cocciuta ignoranza e la malafede delle mummie del pensiero. Era, insomma, rinunziare alla parte più bella della propria anima, che aveva con quei pensatori trepidato nell'ansia della ricerca, dolorato nell'angoscia del dubbio, trionfato nella gioia della scoperta. Era possibile?

Valeva dunque meglio rinunziare ad una tale libertà, che aboliva d' un tratto quelle leggi della natura, che a prezzo di tanti stenti si era riusciti a sceverare dalla massa dei fenomeni particolari pazientemente osservati, anzi che negare quello, che si sentiva come il frutto più vivo e più bello della propria anima.

Del resto, dov'era cotesta anarchica libertà? Gli studi e le ricerche accuratamente eseguiti e mirabilmente comprovati dai fatti stessi non mostravano invece che tutti i fenomeni ubbidiscono a leggi fatali, ineluttabili, a cui nessuno può sottrarsi? Che anzi, lungi dal negare quella necessità, bisognava fare ancora uno sforzo grandioso per trasformarla da meccanica e naturalistica in logica: in tal modo si sarebbe assicurato su base granitiche l'edificio delle scienze fisiche, che avrebbe avuto lo stesso ferreo rigore delle costruzioni matematiche.

Ma se quest'altra corrente aveva ragione di opporsi alle esagerazioni della prima, aveva il torto di esagerare a sua volta in senso inverso: essa rispondeva al bisogno dell'ordine, essenziale al nostro spirito non meno che quello della libertà, ma lo meccanizzava troppo e finiva per negarlo confondendolo con la necessità, come gli altri avevano confuso la libertà con l'arbitrio.

Venne dunque il Leibniz e seppe accogliere e unificare nella vastità del suo spirito la parte di vero, che si celava nelle due opposte dottrine, eliminandone nello stesso tempo l'errore: e pertanto sopra lo sregolato e capriccioso arbitrio e la cieca e fatale necessità pose la razionale determinazione. La volontà ha, sì, il potere di determinarsi autonomamente, ma obbedendo anch'essa ad una legge, la legge del meglio: legge che è universale per ogni volontà, da quella di Dio a quella delle creature; ma mentre in Dio è intrinseca, in quanto il vero bene è l'essenza stessa di Dio (onde Dio non potrebbe, agendo, negare e contraddire sè stesso), nell' uomo è in certa misura estrinseca, in quanto da Dio imposta, ma conformemente alla sua natura di essere intelligente e come tale destinato a costituire con gli altri spiriti e con Dio stesso il regno della moralità. Dio dunque, imponendo questa legge alla volontà dell'uomo, vi ha impresso come un vestigio della sua perfezione, poichè, se l' uomo saprà ogni volta accuratamente seguirla, svilupperà sempre più la propria potenzialità, la propria libertà, la propria spiritualità, e più intimamente parteciperà della perfezione del Padre Celeste; e pur nell'errore e nella colpa brillerà un raggio, sebbene come si riflette un raggio di sole nel fango della strada, un raggio di quel sole divino, che illumina ogni uomo che viene in questo mondo e che potrà un giorno ancora redimerlo, se egli avrà la forza di risollevarsi dall' immagine alla sorgente stessa di quel raggio, che, sebbene fioco, ancora intravede nella tenebra delle passioni: se saprà dai beni caduchi e bugiardi risalire a quel vero, indefettibile, supremo Bene, che lo ha creato, lo ha redento e lo chiama a sè con amica voce

come il pastore chiama a sè la pecorella smarrita.

La volontà dell'uomo imita dunque, (e sarebbe meglio forse dire partecipa) in qualche modo, ma limitatamente come può, la volontà divina, ubbidendo alla stessa legge del meglio, e l'imita anche quando sbaglia, giacchè essa non potendo amare che il bene, perchè creatura del sommo Bene, in tanto sceglie il male, in quanto vi scorge quella particella di bene, che sempre vi è commista. Non vi è infatti male assoluto, nel senso pieno della parola, che sarebbe un assurdo anti-Dio, ma solo un minor bene, che può considerarsi come male rispetto ad un bene superiore: Bonum ex causa integra, malum ex quolibet defectu: malum habet causam non efficientem sed deficientem.

La volontà è dunque sempre volontà di bene ed è tanto più libera, quanto più capace di trovare il suo vero bene seguendo la ragione. Ci è pertanto una solidarietà inscindibile fra intelletto e volontà, per cui l'uno e l'altra agiscono e reagiscono simultaneamente sulle operazioni di ciascuno: c'è volontà, e perciò responsabilità, nella conoscenza, come c'è e ci deve essere conoscenza nell'azione; vero e bene sono unum et idem e sono sempre contemporaneamente prodotto dello spirito inteso come Ragione, cioè come unità di volontà e d' intelletto.

In quanto agisce (= pensa e vuole) l'uomo crea quindi ogni volta una realtà morale, la quale si traduce anche in una realtà fisica: e pertanto si può dire in un certo senso che l'uomo è realmente il creatore del mondo, del suo mondo, di quel mondo che Dio, appunto per questo, già scorse implicito in lui, remotamente, quando lo contemplò nel suo intelletto

come puro possibile con la scienza di semplice intelligenza, e che quindi attuò chiamando all'esistenza l'uomo. Per l'uomo è nato, per l'uomo anzi nasce continuamente il mondo, ed egli è non solo pienamente responsabile di quello, che vi opera, ma solidale col suo mondo.

E così si apre l'adito a risolvere quell'altro formidabile problema, strettamente connesso al concetto della libertà, che è l'esistenza del male.

CAP. XI.

—

IL PROBLEMA DEL MALE.

Il problema del male nasce insieme con quello della libertà, anzi non ne è che un aspetto: se noi siamo veramente agenti, cioè liberi, si potrà parlare di un male nel senso morale; se noi invece siamo sempre necessitati estrinsecamente ad agire, esso sarà un accadimento come un altro del mondo fisico, che non merita una speciale attenzione se non per gli effetti sociali, cioè per accidens, non per la sua essenza. E pertanto il problema del male non può moralmente porsi in una filosofia rigorosamente deterministica, ma solo in una filosofia della libertà.

In quanto noi riconosciamo nella nostra azione un prodotto veramente nostro possiamo ritenercene ed esserne ritenuti responsabili, e quindi averne la pena o il premio, altrimenti bisognerà imputarne il valore positivo o negativo alla società, al caso, alla natura, a Dio, secondo i varii punti di vista, non a noi stessi, e il punirci o il premiarci, anche se socialmente utile, è sempre moralmente un' ingiustizia.

Il Leibniz, affermando energicamente il concetto di libertà, risolveva anche nello stesso tempo il problema del male.

Egli distingue un male fisico, cioè il dolore, un male morale, cioè il peccato e un male metafisico cioè l'imperfezione.

Il male fisico non può essere considerato moralmente, se non in quanto è effetto della colpa, o naturale ed ordinario, se avviene secondo le leggi ordinarie della natura, o straordinario, se risponde a certi fini particolari di Dio. Ma il male fisico in sè, in quanto non ha rapporto, almeno diretto, con la colpa, va osservato, spiegato e giustificato da un altro punto di vista, cioè considerandolo non più ne' suoi effetti su questa o quest'altra creatura, ma come elemento necessario dell'universo da Dio p rescelto: ne riparleremo in tal senso più in là.

Il male morale, cioè il peccato, attira per adesso la nostra attenzione: in che consiste esso? nella trasgressione volontaria della legge di Dio, di quella legge, che egli scolpì nel cuore di ogni uomo, e di cui è organo la ragione. Poichè la ragione è data a tutti gli uomini, tutti sono capaci di distinguere il bene dal male e quindi, nell'atto della scelta, con cui esercitano la loro libertà, tutti sono in grado di aderire all'uno o all'altro e, aderendo, di assumerne la responsabilità.

Ma abbiamo visto che l'atto della volontà, con cui si sceglie, presuppone un giudizio di valore, che è il risultato non solo del giudizio dell'intelletto pratico puro, ma ancora di tutti gli elementi irrazionali, che costituiscono la parte passiva del nostro spirito, passioni, inclinazioni, abitudini, che operano contemporaneamente. E pertanto il giudizio di valore è dato sempre da tutto lo spirito nella sua interezza e lo coinvolge tutto nella responsabilità.

Ora, che cosa occorrerebbe perchè il giudizio di

valore fosse esatto, cioè perchè noi ponessimo sempre come termine della nostra volontà il vero bene? occorrerebbe o che non esistesse affatto nello spirito elemento passivo, sicchè l' intelletto potesse cogliere sempre il vero e la sua attività coincidere con la ragione assoluta, ed è solo il caso di Dio, il quale perciò non può operare e non opera di fatto altro che il bene; ovvero che lo spirito fosse già così in alto nel grado di evoluzione da essere capace di trarre dalle tenebre delle percezioni confuse, in cui si annidano, alla luce chiara della coscienza tutti quegli elementi sub-coscienti, che possono turbare la serenità del giudizio, e così renderli razionali, cioè capaci di essere formulati in giudizii, su cui potesse portarsi la nostra riflessione: è il caso del santo perfetto, caso-limite, a cui può tendere infinitamente la creatura, ma a cui con le sole sue forze non potrà mai arrivare.

È evidente dunque che il suo giudizio di valore, sebbene soggettivamente sincero, dovrà nei casi ordinari essere necessariamente imperfetto, ma più o meno, secondo sia maggiore o minore la mole di elementi passivi o di percezioni oscure, che hanno influito sul giudizio del suo intelletto: onde si vede che, pur essendo la legge del meglio la legge universale della volontà, essa non potrà pienamente attuarsi nelle vie ordinarie nelle creature, e queste sono condannate ad errare (*errare humanum est*).

Ma appunto perchè il giudizio dell' intelletto pratico inclina, ma non necessita, e appunto perchè l'essenza, e quindi il dovere, di ogni sostanza è l'attività, noi siamo sempre responsabili del male che commettiamo, in quanto sta sempre in noi di sviluppare il nostro intelletto in modo da razionalizzare sempre più pienamente gli elementi del giudizio, e, portando con la riflessione la luce della ragione in quella folla oscura di percezioni confuse, che gravitano come peso morto sul nostro spirito, ridurre sempre più le possibilità di errore nell'apprezzamento del motivo e rendere sempre più perfetto l'oggetto della nostra volontà.

Se dunque il nostro spirito non è vigile e desto ogni volta che vuole, se non cerca sempre di operare razionalmente, il che val quanto dire liberamente, ne verrà fuori un male tanto più grave dal punto di vista morale, quanto minore è stata la nostra attività, quanto più ci siamo lasciati trascinare dalle passioni, quanto meno libero, cioè quanto meno conforme a ragione, è stato il nostro atto. E quindi si può dire che la moralità dell'atto stia nel grado di attività, con cui esso è stato compiuto, e che, insomma, il dovere sta nell'attività, il male nella passività,

Sta in potere dell' uomo di approfondire e sviluppare la sua natura, e, poichè il suo spirito è sostanza e sostanza = attività, egli è sempre pienamente responsabile di quello che fa, e del modo, in cui lo fa. È vero che egli non riuscirà a rendersi del tutto attivo, perchè non è Dio, e quindi l'elemento passivo, per quanto ridotto dalla sua buona volontà, si farà sentire più o meno, ed entrerà più o meno come ingrediente necessario in quel giudizio di valore, che determinerà la scelta: ma egli ha sempre in se stesso, nella sua essenza di essere attivo, i mezzi sufficienti per rendere con la riflessione, con l'auto-educazione, con mille accorgimenti, che la sua buona volontà di perfezionamento può suggerirgli, sempre minore questa influenza; e se lo spirito è veramente pronto anche l'inferma carne verrà, per così dire, spiritualizzata, ed avremo il martire e l'eroe.

È evidente dunque che il male morale è opera esclusivamente umana, o, per esser più esatti, della creatura, la quale, in quanto ne ha piena responsabilità, ne merita anche interamente la pena.

Qui sorge una difficoltà: le creature non sono esseri assoluti, ma relativi, e come tali hanno bisogno dell'ordinario concorso di Dio per vivere ed agire; se dunque Dio concorre all'azione della creatura e quest'azione è cattiva, Dio concorre al male.

Ma osserviamo un poco: per quel che abbiamo detto la moralità dell'atto non consiste nel fatto fisico, che è conseguenza dell'atto volontario, ma nella soggettività di questo atto stesso: dire m o r a l i t à è quanto dire s o g g e t t i v i t à. Pertanto noi potremo con gli scolastici distinguere il materiale e il formale nell'atto volontario: il formale, per quello, che abbiamo detto, non può derivare e non deriva che dalla natura stessa della creatura, dalle condizioni, in cui essa si trova, dalle passioni, che ne limitano l'attività: ed è appunto qui che sta la soggettività dell'atto.

Ora qui la creatura agente è radicalmente autonoma e quindi in quello, per cui l'atto volontario può esser buono o cattivo, Dio non interviene affatto: la responsabilità, e perciò il merito o la colpa, sono tutti ed esclusivamente dell'agente. Il formale del male consiste in una imperfezione, in una limitazione della creatura, e Dio è causa solo di ciò, che è reale (1).

Dio dunque, in quanto concorre con la creatura, può concorrere solo al materiale del peccato, dove non consiste realmente la malignità: e non viene quindi da

(1) *Th.* § 29.

tal concorso per nulla macchiata la sua assoluta santità (1).

Si può concludere da quanto si è detto che il male morale in quanto tale è opera esclusiva della creatura. Ma esso ha una radice più profonda nel male metafisico, cioè nell'imperfezione originale della creatura. Abbiamo visto infatti che l'elemento passivo, che nel campo morale turba come passione la serenità dell'attività giudicatrice dell'intelletto pratico e la fa più o meno traviare, è un elemento essenziale ed inscindibile della sostanza creata. C'è dunque nella natura stessa della creatura un peccato più originale, si può dire, del peccato di Adamo; anzi questo, che è per noi originale, ma fu per lui attuale, è proprio una conseguenza di quello.

Ogni creatura è infatti una mescolanza di non-essere e di essere (2), e in quanto ha di positivo o di essere o di perfezione dipende dalla volontà di Dio, che l'ha creato, e dalla sua operazione continua, che la mantiene (3); in quanto contiene invece di nonessere dipende dalla propria natura, anteriormente al decreto, con cui Dio l'ha chiamato all'esistenza (4). Ora proprio qui, nella natura radicalmente limitata della creatura, che la rende peccabile o capace di mancare, deve cercarsi l'origine del male (5). In questo modo potrebbe intendersi l'opinione di S. Agostino e di altri autori, che la radice del male è nel niente, cioè nella privazione o limitazione delle creature, a cui Dio rimedia col grado

(1) *Th.* § 30.
(2) GUHR. *Deut. Schr.* 411.
(3) *Pr. Nat. e Gr.* § 9; *Th.* § 29.
(4) *Mon.* § 42; *Pr. Nat. e Gr.* § 9.
(5) GERH. III 550; *Th.* §§ 20, 153.

di perfezione che gli piace di dar loro. Questa grazia di Dio, sia ordinaria che straordinaria, ha i suoi gradi e le sue misure, è sempre efficace in sè a produrre un certo effetto proporzionato, e inoltre è sempre sufficiente non solo per garantirci dal peccato, ma anche per produrre la salvezza, purchè l'uomo vi collabori per quanto dipende da lui; ma essa non è sempre sufficiente a superare le inclinazioni dell'uomo, giacchè altrimenti ne limiterebbe la libertà. Ciò è riservato solo alla grazia straordinaria, che è sempre efficace e vittoriosa o per sè o per la coincidenza delle circostanze, perchè risponde ad un fine particolare di Dio (1).

L'origine del male deve dunque cercarsi nella natura ideale della creatura, in quanto essa è contenuta nelle verità eterne, che sono nell'intelletto di Dio indipendentemente dalla sua volontà, perchè Egli non è autore del suo intelletto; in questa creatura vi è un'imperfezione originale, perchè la creatura è limitata essenzialmente: onde nasce che ella non potrebbe saper tutto, e che si può ingannare. Platone ha detto nel Timeo che il mondo ebbe origine dall'Intelletto congiunto alla Necessità; altri hanno congiunto Dio e la Natura: si può dare un buon senso a queste espressioni: Dio sarà l'Intelletto, e la Necessità, cioè la Natura essenziale delle cose, sarà l'oggetto dell'intelletto in quanto consiste nelle verità eterne. Ma questo oggetto è interno e si trova nell'intelletto divino. E là si trova non solo la forma primitiva del bene, ma ancora l'origine del male: è la regione delle verità eterne che che bisogna mettere al posto della materia, quando si tratta di cercare l'origine delle cose. Questa regione è

(1) Gerh. III 550; VII 311 *D. M.* XXX.

la causa ideale del male, per così dire, come del bene; ma a parlar propriamente il formale del male non ha efficiente, giacchè consiste nella privazione, cioè in ciò che non fa la causa efficiente: perciò gli Scolastici sogliono chiamare deficiente la causa del male (1).

Ma si potrebbe rinnovare l'obbiezione già fatta a proposito del concorso di Dio nel male morale: infatti, ammesso che Dio, in quanto non è creatore del suo intelletto, non è neppure creatore delle nature possibili, che ne sono l'oggetto, e non è quindi autore del male possibile, che per loro imperfezione vi è implicito, è però senza dubbio creatore delle nature reali, e in quanto ha dato l'essere a quei tali possibili, radicalmente deficienti, con un atto della sua volontà, in tanto è responsabile del male che essi, tratti all'atto, inevitabilmente dovranno commettere: e quindi in Dio realmente viene a trovarsi la causa tanto del male metafisico che del male morale, che ne consegue.

Certo non si può negare che per la porta della creazione il male sia entrato nella realtà; ma all'obbiezione si può rispondere analogamente a come si è risposto alla precedente: Dio, creando, non dà l'essere al non-essere, ma al possibile, dà, cioè, l'esistenza a quello, che le essenze hanno di perfezione e, in un certo senso, di realtà anche come possibili. Dio è dunque autore di quello, che le cose reali hanno di positivo, non di ciò, che hanno di negativo: e perciò è causa di tutto il bene, che in esse si contiene, non del male, che per concomitanza ne deriva. Il male come tale non può essere l'oggetto diretto della volontà di

(1) *Th.* §§ 20, 380.

Dio, che è essere perfettissimo e tende alla perfezione.

Infatti la volontà consiste nell'inclinazione a fare qualche cosa in proporzione del bene che contiene. Questa volontà è chiamata antecedente quando si considera straccata e come considerante ciascun bene preso a parte in quanto bene (volontà astratta); in tal senso può dirsi che Dio tende ad ogni bene in quanto bene: ad perfectionem simpliciter simplicem, per parlare scolasticamente; Egli ha una seria inclinazione a santificare e a salvar tutti gli uomini, ad escludere il peccato e ad impedire la dannazione. Si può anzi dire che tale volontà è di per sè efficace, cioè tale che l'effetto seguirebbe, se non vi fosse qualche ragione più forte che l'impedisse: infatti quella volontà non giunge fino all'ultimo sforzo (ad summum conatum), altrimenti non mancherebbe mai di produrre il suo pieno effetto, perchè Dio è padrone di tutte le cose. Il successo intero ed infallibile appartiene però solo a quella, che vien chiamata volontà conseguente (volontà concreta). Questa è volontà piena, ed a riguardo suo vale la regola che non si manca mai di fare ciò, che si vuole, quando si può. Ora tale volontà conseguente, finale, decisiva, risulta dal conflitto di tutte le volontà antecedenti, tanto di quelle che tendono verso il bene, quanto di quelle che respingono il male: dal concorso di tutte queste volontà particolari sorge la volontà totale, come nella meccanica il movimento composto è la risultante di tutte le tendenze, che agiscono sullo stesso mobile, e soddisfa egualmente a ciascuna per quanto è consentito dalla presenza di tutte.

Di qui segue che Dio vuole antecedentemente il bene e conseguentemente il meglio.

E per ciò, che concerne il male, Dio non vuole affatto il male morale e non vuole in modo assoluto il male fisico e le sofferenze: perciò non v'è predestinazione assoluta alla dannazione: e si può dire del male fisico che Dio spesso lo vuole come una pena dovuta alla colpa e spesso anche come un mezzo proprio ad un fine, cioè per impedire mali più grandi e per ottenere maggiori beni. Per quanto riguarda il male morale o il peccato, benchè accada spesso che possa servir di mezzo per ottenere un bene o per impedire un altro male, non è questo tuttavia che lo rende oggetto degno della volontà divina, come non lo può rendere oggetto legittimo di una volontà creata; occorre che sia ammesso o permesso solo in quanto venga considerato come conseguenza di un dovere imprescindibile: di modo che colui, il quale non volesse permettere l'altrui peccato, verrebbe egli stesso meno al proprio dovere.

La regola che prescrive non esse facienda mala ut eveniant bona e che anzi proibisce di permettere un male morale per ottenere un bene fisico, lungi dall'essere violata, trova qui la sua piena conferma e ne viene spiegata la fonte e il senso. In rapporto a Dio niente potrebbe essere opposto alla regola del meglio, che non soffre alcuna eccezione o dispensa: ed in questo senso appunto Dio permette il peccato: infatti Egli verrebbe meno a ciò che deve a sè, alla sua sapienza, alla sua bontà, alla sua perfezione, se non seguisse il grande concorso di tutte le sue tendenze al bene e non scegliesse quello, che è assolutamente il meglio, non ostante il male proveniente da colpa, che si trova implicato per effetto della suprema necessità delle verità eterne. Donde bisogna concludere

che Dio vuole tutto il bene in sè antecedentemente, che vuole il meglio conseguentemente, come fine, che vuole talvolta indifferentemente il male fisico come mezzo; ma che vuole soltanto permettere il male morale a titolo di un *sine qua non* o di necessitá ipotetica, che lo congiunge al meglio. Perciò la volontà conseguente di Dio, che ha per oggetto il peccato, è solo permissiva. E quando Dio permette il peccato è per effetto della sua sapienza e bontà. In poche parole Dio permette il male non in quanto male, ma in quanto esso può considerarsi come bene rispetto ad un male maggiore, che in caso contrario ne nascerebbe (1).

Dunque in quanto la volontà conseguente di Dio tende al meglio essa ha creato il migliore dei mondi possibili, e se per la necessità delle verità eterne vi entra come elemento il male, ciò avviene solo per concomitanza, perchè legato coi maggiori beni, che Dio poteva produrre (2), e sarebbe venuto un male ancora maggiore, se Dio avesse operato altrimenti, cioè Dio avrebbe male scelto: è vero che Dio è infinitamente potente, ma la sua potenza è indeterminata, la bontà e la sapienza unite la determinano a produrre il meglio. E come non si è complice del male altrui, quando, permettendolo, si evita di commettere un peccato, così Dio non può ritenersi responsabile del male entrato con la creazione nel mondo, perchè altrimenti, se, cioè, per evitare il male, che è necessario ingrediente di questo mondo, avesse scelto un altro mondo pur senza il male, ma inferiore in totale di perfezione, avrebbe commesso più che un peccato, avrebbe distrutto la propria divinità (1).

(1) Gerh. III 575; *Th.* §§ 22-27, 80, 114.
(2) Gerh. IV 567.

« Dio non conosce altro giudice, che possa costrin-
« gerlo a fare ciò che può tornare in male, ma la sua
« sapienza è il più gran giudice, che possa trovare, i
« suoi giudizi, sono inappellabili, sono gl'irrevocabili
« limiti dei destini. Le verità eterne, oggetto della sua
« sapienza, sono più inviolabili dello Stige. Queste leggi
« questo giudice non costringono punto, sono più forti,
« giacchè persuadono. La sapienza non fa che mostrare
« a Dio il migliore esercizio della sua bontà che sia
« possibile.... Dopo ciò il male che passa è una con-
« seguenza indispensabile del meglio.... permettere il
« male come Dio lo permette è la maggior bontà.....
« Si può ancora dire che è più maligno lasciare a
« qualcuno tutta la pena e tutta la colpa della sua per-
« dita? Quando Dio la lascia a qualcuno, essa gli ap-
« partiene prima della sua esistenza, essa era fin d'al-
« lora nella sua idea ancora puramente possibile an-
« teriomente al decreto di Dio che la fa esistere: si può
« lasciare o dare ad altri » (2)?

Che cosa avrebbe dovuto fare Dio per eliminare l'imperfezione e quindi il peccato dal mondo? avrebbe dovuto o creare degli esseri perfetti quanto lui, il che sarebbe stato rendere reale l'assurdo e contraddire alla propria natura; o togliere a queste creature la possibilità di peccare, il che non poteva avvenire se non necessitandole al bene, togliendo cioè a loro il dono inestimabile della libertà; ne sarebbe venuto, sì, un mondo senza peccato, ma anche senza volontà, senza

(1) *Th.* §§ 127, 129, 130, 131.
(2) *Th.* § 121.

libertà, senza moralità, in una parola senza bene: e cioè un mondo infinitamente peggiore, dove le creature non avrebbero avuto niente da fare, dove avrebbe regnato più che la felicità la stupidità; anzi le creature non avrebbero avuto nessuna realtà, poichè realtà vale sostanza e la sostanza consiste nell'attività, la quale in esseri intelligenti importa la libertà. Sicchè, per concludere, avremmo avuto un mondo di parvenze, o, per essere più esatti, fantasticheremmo senza libertà un mondo inesistente (1).

La mescolanza di beni e di mali, dunque, che c'è nel mondo, non è come tale un dono di Dio, ma una necessità del suo intelletto, a cui non può ribellarsi senza negarsi: noi diremmo, in linguaggio più moderno, che, non potendo le creature, appunto perchè tali, aspirare a godere di un bene assoluto, il bene, di cui possono godere, ha come suo momento necessario il male: in modo che non si può rinunciare all'uno senza rinunciare simultaneamente anche all'altro. Si potrebbe anche dire che il male non entra nella creazione come male ma come un minor bene, e quindi il bene, che vi è mescolato non cessa dall'essere un vero dono di Dio. Tale è il dono, che Dio fa della ragione a chi ne usa male: è sempre un bene in sè, ma la combinazione di questo bene coi mali, che possono venirne dal suo abuso, non è un bene rispetto a quelli, che ne diventano disgraziati. Tuttavia ciò avviene per concomitanza, perchè serve ad un più gran bene rispetto all'universo, e ciò certamente ha indotto Dio a dare la ragione anche a quelli, che ne fanno strumento del male, o, per parlare più esattamente, avendo Dio tro-

(1) Th. § 120.

vato fra gli esseri possibili alcune creature ragionevoli, che avrebbero abusato della loro ragione, ha dato l'esistenza a quelle, tra queste creature, che sono comprese nel miglior piano possibile dell'universo. Così niente ci vieta di ammettere che Dio fa dei beni, che tornano in male par colpa degli uomini, il che avviene spesso per una giusta punizione dell'abuso, che essi han fatto delle sue grazie (1).

E quindi l'intenzione di Dio è la più retta e la più santa possibile: la creatura sola è colpevole, la limitazione o imperfezione originale è la fonte della sua malizia, la sua cattiva volontà la fonte della sua miseria (2).

Del resto nel mover tutte coteste obiezioni si parte da un preconcetto, cioè che la felicità di tutte le creature ragionevoli sia il fine unico di Dio. Se così fosse forse non esisterebbe nè peccato nè dolore, neppure per concomitanza, giacchè Dio avrebbe scelto una serie di possibili, da cui sarebbero stati esclusi cotesti mali. Ma Dio verrebbe meno a ciò, che è dovuto all'universo, vale a dire a ciò, che deve a se stesso, che ne è il creatore; se non esistessero che spiriti, essi sarebbero senza il legame necessario, senza l'ordine dei tempi e dei luoghi; quest'ordine richiede la materia, il movimento e le sue leggi: regolandoli con gli spiriti quanto meglio si può, si verrebbe appunto al nostro mondo attuale (3).

Queste ipotesi si possono fantasticare astrattamente, quando si staccano le cose legate insieme, le parti dal

(1) *Th.* § 119.
(2) *Th.* § 167.
(3) GERH. I 360; *D. M.* § XIX; *Th.* §§ 119, 120.

loro complesso, il genere umano dall'universo, gli attributi di Dio l'uno dall'altro, la potenza dalla sapienza. È permesso di dire che Dio può fare in modo che la virtù esista nel mondo senza mescolanza di vizio e perfino che può farlo agevolmente. Ma, poichè Egli ha permesso il vizio, bisogna convenire sul terreno concreto che l'ordine dell'universo ritenuto preferibile a qualunque altro disegno l'abbia richiesto: si deve giudicare che non sarebbe stato permesso fare diversamente, poichè non è possibile far meglio di come Dio ha fatto. È una necessità ipotetica, una necessità morale, la quale, lungi dall'essere contraria alla libertà, è anzi l'effetto della sua scelta. Quae rationi contraria sunt, ea nec fieri a sapiente posse credendum est.

La virtù è la più nobile qualità delle cose create, ma non è la sola buona qualità delle creature: ve n'è un'infinità di altre, che attirano l'inclinazione di Dio: da tutte queste inclinazioni risulta il maggior bene possibile, e si vede che se non vi fosse che virtù, se non ci fossero che creature ragionevoli, vi sarebbe meno bene.

La natura ha avuto bisogno di animali, di piante, di corpi inanimati; vi sono in queste creature irragionevoli meraviglie, che servono ad esercitare la ragione. Che farebbe una creatura intelligente, se non ci fossero esseri non intelligenti? a che penserebbe, se non ci fossero nè movimento, nè materia, nè sensi? se non avesse che pensieri distinti, la sua sapienza sarebbe senza limiti, ella sarebbe un Dio. Appena vi è una mistione di pensieri confusi ecco i sensi, ecco la materia, giacchè questi pensieri confusi vengono dal rapporto di tutte le cose fra loro secondo la durata e l'estensione. Perciò non si può ammettere

creature ragionevoli senza qualche corpo organico e spiriti creati interamente separati dalla materia: tuttavia questi corpi organici differiranno in perfezione in proporzione della perfezione degli spiriti, a cui appartengono.

Concludendo, poichè la sapienza di Dio richiese che esistesse un mondo di corpi, un mondo di sostanze capaci di percezioni e non di ragione; poichè bisognava scegliere fra tutte le cose quelle, che facevano il migliore effetto insieme, e il vizio vi è entrato per questa porta, Dio non sarebbe stato perfettamente sapiente e perfettamente buono, se l'avesse escluso (1).

Ma, si potrebbe ancora obbiettare, il regno della natura non deve servire al regno della grazia? senza dubbio; ma poichè tutto è legato nel gran disegno di Dio, bisogna credere che il regno della grazia è anche in certo modo adattato a quello della natura, in modo che questo conservi quanto più è possibile d'ordine e di bellezza per rendere in sommo grado perfetto il composto di tutti e due. E non c'è ragione di credere che Dio, per qualche male morale di meno, dovesse rovesciare tutto l'ordine della natura. Ogni perfezione o imperfezione della creatura ha il suo valore, ma nessuna ha un valore infinito: e il bene e il male morale o fisico delle creature ragionevoli non supera infinitamente il bene e il male che è solamente metafisico, cioè che consiste nella perfezione delle creature. « È certo che Dio fa più caso di un uomo che « di un leone; ma non si può essere ugualmente sicuri « che Dio preferisca un solo uomo a tutta la specie « dei leoni sotto ogni riguardo; e se pure così fosse,

(1) *Th.* § 124.

« non ne seguirebbe che l'interesse di un certo nume-
« ro di uomini debba prevalere sulla considerazione di
« un disordine generale, esteso ad un numero infinito
« di creature » (1).

Ponendoci dunque da questo punto di vista del-l'importanza prevalente, che deve assumere il complesso armonico di tutte le creature rispetto all'interesse di una o di un gruppo di esse, si risolve anche anche la difficoltà, che riguarda il peccato originale; infatti si comprende che Dio non decreta se Adamo debba peccare, ma se quella serie di cose, che contiene Adamo, la cui perfetta nozione individuale implica il peccato, sia nondimeno preferibile ad altre, giacchè, come abbiamo più volte visto, nella nozione perfetta di una sostanza individuale, considerata da Dio nel puro stato di possibilità, avanti ogni decreto attuale di esistere, già è incluso tutto ciò, che le accadrebbe, se esistesse, anzi tutta la serie delle cose, di cui fa parte; e non è dubbio quindi che Dio abbia visto tutti i predicati contingenti contenuti nella nozione di Adamo, non escluso quello che sarebbe stato peccatore, prima ancora di crearlo, e non influì perciò sulla volontà di lui chiamandolo alla esistenza. La nozione dell'Adamo possibile contiene anche i decreti della libera volontà divina e umana presi come possibili; come del resto ciascuna serie di universo possibile si fonda su alcuni determinati decreti liberi primitivi proprî di essa presi dal punto di vista della possibilità. Infatti, come non può tracciarsi alcuna linea a caso per quanto si voglia, che non risulti geometrica e non

(1) *Th.* § 118.

abbia una sua determinata natura costante, comune a tutti i suoi punti, così non esiste alcuna serie possibile di cose e non può immaginarsi modo alcuno così disordinato di creare il mondo, che non consti di un suo fisso e determinato ordine e di certe leggi di progressione, benchè, come fra le linee, anche qui alcune serie abbiano più potenza e semplicità e quindi anche più perfezione di altre e risultino più ricche con minori mezzi. È evidente dunque che la causa del male non viene da Dio, ma dall'essenziale limitazione delle creature, ossia dalla imperfezione originale precedente a qualunque caduta, come l'impulso dato ad un corpo produce una velocità minore, se è maggiore la mole del corpo ossia la sua inerzia naturale (1).

È facile anche rispondere all'altra questione, strettamente connessa alla precedente, cioè come mai il peccato di Adamo si sia trasmesso anche ai suoi discendenti. Infatti, in quanto Adamo conteneva in sè non solo idealmente (come elemento del complesso dell'umanità) ma anche attualmente tutti i suoi discendenti) e qui bisogna ricordare la dottrina della complessità all'infinito della materia e quella della generazione (emboitement), conforme alla condizione delle scienze biologiche del suo tempo, ne viene che in Adamo e con Adamo peccarono effettivamente anche tutti gli uomini, che da lui dovevano nascere. Il peccato fu di Adamo tutto, spirito e corpo e quindi anche degli elementi seminali de' suoi discendenti, che egli portava con sè.

Anche dunque della trasmissione del peccato tutta

(1) GERH. VII 311; *Th.* § 309.

la colpa ricade sulla creatura, e Dio, lungi dal contribuirvi, vi ripara invece col sublime atto di amore della Redenzione per quanto riguarda in generale tutta l'umanità, e per le singole anime poi, aggiungendo, quando il corpo nella concezione sia perfetto, la razionalità all'anima corrotta ancora puramente sensitiva, la innalza con un'operazione immediata al grado di spirito e la rende così capace di conoscere il bene, di redimersi, di meritare nuove grazie e di perfezionarsi quindi sempre di più.

Si rileva inoltre da quanto si è detto che il peccato originale e la naturale nostra inclinazione al male per effetto di quello non è una semplice pena del primo peccato, ne è anche una conseguenza naturale (1). Vi è ragione di ritenere che l'azione proibita ad Adamo portò da sè stessa questi cattivi effetti, in virtù d'una conseguenza naturale, e che Dio l'aveva proibito appunto per questo, non per un decreto puramente arbitrario. Non bisogna dunque immaginare che Dio vi abbia fatto solo la parte del legislatore, che dà una legge puramente punitiva, o d'un giudice, che impone e infligge una pena per un ordine della sua volontà, senza che vi sia una connessione fra il male di colpa e il male di pena. E non occorre immaginare che Dio, giustamente irritato, abbia messo a bella posta una corruzione nell'anima e nel corpo dell'uomo con un'azione straordinaria per punirlo. Come la ubbriachezza è una pena dell'eccesso di bere, ma ne è contemporaneamente una conseguenza naturale, che porta facilmente a nuovi peccati, e come l'al-

(1) *Th.* § 126.

coolizzato genera figli deboli, naturalmente disposti a contrarre il medesimo vizio, così è a credere che vi sia qualcosa di simile nelle conseguenze del peccato del primo uomo: giacchè la contemplazione della divina sapienza ci porta a credere che il regno della natura serva a quello della grazia (1).

Per il medesimo rapporto, che equivale a quello delle cause efficienti e delle cause finali, si può ritenere che Dio ha stabilito nell'universo una connessione fra la pena e la ricompensa e la cattiva o la buona azione, in modo che la prima sia sempre attirata dalla seconda e che la virtù e il vizio si procurino la loro ricompensa e il loro castigo in conseguenza della successione naturale delle cose, che contiene ancora un'altra specie di armonia prestabilita, giacchè tutto è armonico nell'opera di Dio (2).

E si può anche arguire che senza il male morale, che le creature liberamente operano, non vi sarebbe neppure male fisico, del quale per conseguenza esse non hanno diritto di lamentarsi, (3) giacché, se non è sempre prodotto direttamente e individualmente da colui, che lo soffre, è prodotto sempre come una conseguenza naturale della colpa di tutto il complesso, di cui il singolo fa parte, e di cui è, bisogna tenerlo ben fermo, un elemento inscindibile: l'individuo, non potendosi se non astrattamente e fantasticamente staccare dall'organismo spirituale, in cui opera, è strettamente solidale con esso e quindi corre-

(1) GERH. III 578; *Th.* § 112.
(2) *Th.* § 74.
(3) GERH. III 578.

sponsabile, e come tale non può non risentire il vantaggio o il danno dell'azione collettiva.
Cerchi egli di agire in seno a questa società in modo da farla progredire moralmente, cominciando da sè stesso, e il vantaggio generale si risolverà anche in un vantaggio particolare per lui.

Da quanto abbiamo detto risulta anche facile il modo, in cui si può risolvere dal punto di vista di Leibniz il problema della predestinazione e della grazia, su cui per tanto tempo e così pertinacemente si era travagliata la speculazione cristiana, subito dopo, si può dire, la fondazione del Cristianesimo.

È infatti dogma della Chiesa cristiana che alcuni sono da Dio *ab aeterno* predestinati alla dannazione, mentre altri saranno chiamati a godere la felicità del paradiso. Ora, per quale arbitrio di Dio si fa questa scelta? Non può Dio apparire ingiusto preferendo gli uni agli altri, quando le creature non hanno nessuna responsabilità?

È chiaro che, dato il punto di vista del nostro autore, la predestinazione è *in rebus* e non dipende dalla volontà di Dio in sè, ma solo in quanto questa volontà realizza i possibili: e in questa azione essa non influisce sulla loro essenza, se non in quanto vi aggiunge l'esistenza. In quanto poi all'aver creato proprio questa o quest'altra creatura, abbiamo già visto che il particolare è determinato dal complesso, e poichè il complesso dev'essere il più perfetto possibile, giacchè l'oggetto della volontà conseguente di Dio non può essere che il meglio, poco importa se ciò ha per conseguenza un male particolare, che si risolve in un bene universale.

Nè si può mettere avanti il sofisma pigro, giacchè, chi può sapere se appartiene alla categoria dei predestinati alla infelicità anzi che alla felicità? E in tal caso sta a noi di entrare nella seconda se, invece di perder tempo a pensare ciò, che non può conoscersi, c' impegniamo con tutte le nostre forze ad agire secondo il nostro dovere, che già conosciamo, e a meritarci quindi le grazie di Dio; che in tal caso non potremo certo essere del numero dei predestinati alla dannazione, essendo Dio assolutamente buono.

Del resto le grazie di Dio sono grazie assolutamente pure, su cui le creature non han nulla a pretendere: perciò come non basta a rendere ragione della scelta, che Dio fa nella dispensazione delle grazie, di ricorrere alla previsione assoluta o condizionale delle azioni future degli uomini, non bisogna neppure immaginarsi certi decreti assoluti che non abbiano alcun motivo razionale. Per quanto riguarda la fede o le buone opere previste, è vero che Dio ha eletto quelli, di cui prevedeva la fede e la carità, q u o s s e f i d e d o n a t u r u m p r a e s c i v i t; ma ritorna la stessa questione, perchè Dio darà agli uni piuttosto che agli altri la grazia della fede o delle buone opere.

E quanto a questa scienza di Dio, che è la previsione non della fede e delle buone azioni, ma della loro materia e predisposizione o di ciò, per cui l'uomo vi contribuirebbe da parte sua (poichè è vero che c'è diversità da parte degli uomini là, dove ce n'è dal lato della grazia, e che in realtà bisogna che l' uomo, sebbene abbia bisogna di essere eccitato al bene e convertito, vi agisca anche in seguito) sembra a molti potersi dire che Dio, vedendo ciò che l'uomo farebbe senza la grazia o assistenza straordinaria, o almeno ciò, che ci sarà da parte sua facendo astra-

zione dalla grazia, potrebbe risolversi a dare la grazia a quelli, le cui disposizioni naturali fossero migliori o almeno le meno imperfette o meno cattive. Ma se pure ciò fosse, si può ancora dire che queste disposizioni naturali, in quanto sono buone, sono anche l'effetto di una grazia più che ordinaria, avendo Dio avvantaggiato gli uni più che gli altri: e poichè Egli sa bene che questi vantaggi naturali che dà, serviranno di motivo alla grazia o assistenza straordinaria, secondo questa dottrina non è vero che infine tutto si riduce interamente alla sua misericordia?

Poichè dunque non sappiamo quanto o come Dio ha riguardo alle disposizioni naturali nella dispensazione delle grazie, è più esatto e più sicuro dire che fra gli esseri possibili vi è la persona di Pietro o di Giovanni, la cui nozione o idea contiene tutta questa serie di grazie ordinarie e straordinarie e tutto il resto di questi avvenimenti con le loro circostanze, e che è piaciuto a Dio di sceglierli fra un'infinità di altre persone egualmente possibili per esistere attualmente: dopo di che pare che non ci sia nulla a domandare e tutte le difficoltà svaniscono.

Giacchè, rispetto a questa sola e grande domanda, perchè è piaciuto a Dio di sceglierle fra tante altre persone possibili, bisogna essere bene irragionevoli per non contentarsi delle ragioni generali già date, i cui particolari ci sfuggono. Così, invece di ricorrere ad un decreto assoluto, che, essendo senza ragione, è irrazionale o ha ragioni che non tolgono del tutto la difficoltà, e richiedono altre ragioni, meglio sarà dire con S. Paolo che vi sono certe grandi ragioni di sapienza o di convenienza ignote ai mortali e fondate sull'ordine generale, il cui fine è la maggior perfezione dell'universo, che Dio ha osservato. A ciò si riducono i motivi della gloria di Dio e della manifestazione della sua giustizia come pure della sua misericordia e generalmente delle sue perfezioni, e infine quella « profondità immensa delle ricchezze » di cui S. Paolo aveva l'anima rapita (1).

(1) GERH. II 358; *D. M.* §§ XXX, XXXI.

CAP. XII.

L'OTTIMISMO.

Dalle soluzioni che si son date dal punto di vista di Leibniz al problema del male e agli altri con questo connessi, risulta evidente che il sistema è radicalmente ottimista. Nè potrebbe essere altrimenti. Infatti, abbiamo già detto a principio, e abbiamo visto man mano nella nostra esposizione, che esso è tutto fondato sul principio di ragion sufficiente, dal quale si possono logicamente dedurre tutte le principali dottrine che lo costituiscono.

Ora il principio di ragion sufficiente afferma, come sappiamo, la razionalità del reale, cioè pone a fondamento della realtà una Ragione, che la oltrepassa e le dà l'essere, una divina Ragione dunque, la quale, in quanto tale, non può anche non essere Somma Bontà, non essendo Bene e Vero che un solo e medesimo concetto.

Una filosofia, quindi, che affermi l' intrinseca razionalità del reale non può coerentemente non affermarne anche la intrinseca bontà, e deve quindi riuscire al concetto di una provvidenza, che crei e governi il mondo nel miglior modo possibile: e deve essere

insomma intrinsecamente ottimista e religiosa. Tale è la filosofia di Leibniz ed abbiamo avuto occasione di dimostrarlo nel corso del nostro lavoro; ne avremo qui una nuova conferma.

Il principio di ragion sufficiente ci insegna che c'è una ragione *a priori*, per cui esiste qualche cosa piuttosto che niente, e questa ragione, come abbiamo visto a suo tempo, si deve trovare in un Essere reale, che porti in sè la ragione della sua esistenza, cioè che sia metafisicamente necessario. C'è dunque una causa, per cui l'Esistenza prevalga sulla non esistenza, e questa causa, in quanto fa sì che esista qualche cosa, piuttosto che niente, cioè che la possibilità esiga l'esistenza, fa anche sì che ogni possibile tenda ad esistere, giacchè non si vede in generale perchè questa tendenza *(conatus)* debba essere limitata solo ad alcuni (1).

Ne segue che tutti i possibili tendono con pari diritto all'esistenza, in proporzione però della quantità di essenza o di realtà o del grado di perfezione che implicano (non essendo la perfezione che la quantità di essenza): (2) non dunque tutti i possibili possono esistere, perchè alcuni sono incompatibili con altri non solo rispetto al medesimo tempo, ma in generale, giacchè nel presente è incluso il futuro. Nel conflitto dei possibili vincerà quella serie, che nella totalità porterà il più di essenza o di realtà o di perfezione (che è lo stesso) perché è la sola determinata, come fra le linee la retta, fra gli angoli il retto, fra le figure quelle di maggior capacità, cioè il circolo e la sfera. E

(1) GERH. VII 289 § 1-5.
(2) GERH. VII 303.

come vediamo che i liquidi spontaneamente si dispongono in gocce sferiche, così nella natura esiste quella serie di universo, che racchiude il massimo di capacità (1). Bene inteso, però, che la sua esistenza è fondata sempre su quella dell'Essere necessario in atto esistente, senza cui non c'è alcuna via perchè il possibile diventi reale (2).

Si realizzano per conseguenza non tutti i possibili, ma i *compossibili:* come nella meccanica ordinaria, quando parecchi gravi in discesa sono legati l'uno all'altro, contrastano fra loro finchè ne viene un tal movimento composto, che dia il massimo di velocità compatibile col sistema, così nella natura si esercita una certa divina matematica o meccanismo metafisico e c'è un principio di determinazione dato da quello del massimo effetto col minimo sforzo, per cui tra le infinite serie di possibili si attua quella, che contiene il più di possibilità e quindi il maggior diritto ad esistere (3).

Sebbene dunque il mondo non sia metafisicamente necessario in modo che il contrario implichi contraddizione o assurdità logica, è tuttavia necessario fisicamente, ossia determinato, in modo che il contrario implichi imperfezione o assurdità morale. Come la possibilità, ossia la pensabilità, è il principio dell'essenza, così la perfezione o il grado di essenza, per cui più possibili diventino compossibili, è il principio dell'esistenza.

Questa determinazione poi non toglie nulla alla

(1) Gerh. VII 289-90 §§ 7-10,303; *Th.* disc. prel. § 201.
(2) Gerh. VII 289 § 6.
(3) Gerh. VII 303 seqq.

libertà di Dio, la cui volontà, come s'è detto sopra, è retta dalla legge del meglio, e tende ad agire secondo il principio della più perfetta sapienza o della perfezione: e poichè nulla può opporsi alla volontà di Dio o turbarne il giudizio, ne segue che Egli agisce sempre in modo da attuare il meglio, e, creando, ha dato vita al migliore dei mondi possibili, altrimenti non ne avrebbe creato alcuno, non potendo esserci altra ragione sufficiente per preferire un mondo ad un altro né potendosi ammettere d'altro canto che Dio non agisca secondo la suprema ragione (1).

Si può dire, volendo servirci di un linguaggio immaginoso, che, quando Dio stabilisce di creare qualche cosa, vi è una lotta fra i possibili, che pretendono tutti all'esistenza; ma l'infinità dei possibili, per quanto grande, non supera quella della sapienza di Dio, che conosce tutti i possibili; si può anzi dire che se questa sapienza non sorpassa tutti i possibili *estensivamente*, poichè gli oggetti dell'intelletto non potrebbero andare di là dal possibile, che solo, in un senso, è intelligibile, li sorpassa però *intensivamente* a causa delle combinazioni infinitamente infinite che ne fa e di tante riflessioni, che vi fa. La sapienza di Dio, non contenta d'abbracciare tutti i possibili, li penetra, li paragona, li pesa gli uni contro gli altri per stimarne i gradi di perfezione o imperfezione, il forte e il debole, il bene e il male; essa va anche di là dalle combinazioni finite, ne fa un'infinità d'infinite, cioè un'in-

(1) Gerh. I. 328; III 58-9, 400, 558; IV 259; VII 304, 309 seqq. nota; *Pr. Nat. e Gr.* §§ 10, 18; *Mon.* §§ 55, 58, 90; *Th.* Disc. prel. § 44 e I §§ 8, 78, 80, 84; II §§ 110, 116, 117, 119, 120, 124, 196, 201, 206, 208, 214, 226; III §§ 243, 248, 414-16 ecc.

finità di successioni possibili dell'universo, di cui ciascuna contenga un'infinità di creature; e per questo mezzo la sapienza divina distribuisce tutti i possibili, che aveva prima considerato a parte, in tanti sistemi universali, che paragona ancora fra loro. Il risultato di tutti questi paragoni e riflessioni è la scelta del migliore fra questi sistemi possibili, che la sapienza fa per soddisfare alla bontà: ed è appunto il mondo attuale.

Tutta quella lotta è, naturalmente, ideale e non è che un conflitto di ragioni nell'intelletto più perfetto, che non può non agire nel modo migliore e scegliere per conseguenza il meglio. Tuttavia Dio è obbligato da una necessità morale (che, si ripete, è però intrinseca a Lui stesso, non esteriore) a fare le cose nel modo migliore; altrimenti non solo altri avrebbe occasione di criticare ciò, ch'Egli ha fatto, ma; che è più importante, non sarebbe Egli stesso contento della sua opera, se ne rimprovererebbe l'imperfezione: il che è contrario alla suprema felicità della natura divina (1).

Quando si dice che il mondo attuale è il piú perfetto dei mondi possibili, non si deve intendere ciò solo nel senso fisico, cioè che sia nata quella serie di cose, in cui prevalga il massimo di realtà; ma che sia perfettissimo anche in senso morale, giacchè di fatto la perfezione morale è per gli stessi spiriti fisica (2).

Il mondo contiene dunque il maggior numero di esseri possibili e i più perfetti: contiene nella massima varietà il massimo di unità, cioè d'ordine, e quin-

(1) *Th.* §§ 201, 225.
(2) GERH. VII 306.

di d'intelligibilità o razionalità; è dunque veramente κόσμος, cioè tale da soddisfare pienamente chi lo comprenda, giacchè godere per l'essere intelligente è cogliere la bellezza, l'ordine, la perfezione: ed ogni dolore contiene qualche cosa di disordinato, ma rispetto all'essere, che lo percepisce, giacchè, assolutamente parlando, le cose sono tutte ordinate (1).

E pertanto il mondo non è solo una macchina mirabile, ma in quanto consta di spiriti, un ottimo stato, per cui è conferito agli spiriti il più di felicità o di letizia, nella quale consiste la loro perfezione fisica (2).

Ma, si obbietterà, il dolore non viene a turbare questa letizia o felicità, non viene a rompere questa armonia? Però sappiamo già che spesso un male è cagione e talvolta mezzo indispensabile di un bene maggiore. Si è fatto in ogni tempo uso di paragoni presi dai piaceri dei sensi, mischiati con qualche cosa, che si avvicina al dolore, per mostrare che nei piaceri intellettuali v'è qualche cosa di analogo. Un po' di acido, di acre o di amaro piace spesso piú dello zucchero; le ombre danno risalto ai colori; ed anche una dissonanza, posta ove occorra, dà rilievo all'armonia. Ci piace di vedere i ballerini sulla corda e provare il terrore di vederli quasi cadere, e di assistere a commoventi tragedie; si apprezza meglio la salute e se ne rende degne grazie a Dio solo quando si è stati ammalati; e spesso un po' di male rende più sensibile, cioè più grande, il bene.

Si replicherà che i mali sono grandi e molto numerosi al confronto dei beni: è un errore. La sola

(1) GERH. VII 290 §§ 17, 18.
(2) GERH. VII 306.

mancanza di attenzione diminuisce i nostri beni, ed occorre che tale attenzione sia ridestata da qualche miscuglio di male. Se noi fossimo ordinariamente ammalati e raramente di buona salute, sentiremmo meravigliosamente questo gran bene ed avvertiremmo meno i nostri mali; ma non è forse meglio, tuttavia, che la salute sia ordinaria e rara la malattia? Suppliamo dunque con la nostra riflessione a ciò che manca alla percezione per renderci più sensibile il bene della salute. Se non avessimo la conoscenza della vita futura, non ostante tutti i lamenti, la maggior parte degli uomini, giunta in punto di morte, sarebbe disposta a ricominciare la vita, senza pretendere una condizione migliore, ma contentandosi solo di variarne le vicende.

Ugualmente, quando si considera la fragilità del corpo umano, si ammira la sapienza e la bontà dell'Autore della natura, che ha reso quella così duratura e la sua condizione tanto sopportabile; talchè bisognerebbe stupirsi non che gli uomini siano talvolta malati, ma che lo siano così poco e non lo siano sempre; ora quella fragilità è una conseguenza della natura delle cose, a meno che non si pretenda che quella specie di creatura, che ragiona ed è rivestita di carne e d'ossa, non sia affatto nel mondo: il che sarebbe evidentemente quell'errore, che da alcuni fu chiamato *vacuum formarum*, un vuoto nell'ordine delle specie.

Gli antichi avevano idee meschine sulle opere di Dio e S. Agostino si angustiava molto, non conoscendo le scoperte moderne, quando doveva giustificare la prevalenza del male. Pareva agli antichi che soltanto la nostra terra fosse abitata, ed anche in essa avevan paura degli antipodi: il resto del mondo era, se

condo loro, costituito da alcuni globi lucenti e sfere cristalline. Oggi, si diano o non si diano limiti all'universo, bisogna riconoscere che v'è un numero grandissimo di globi, grandi quanto e più del nostro, i quali hanno, non meno di esso, diritto ad avere abitanti ragionevoli, che però non debbono essere necessariamente uomini.

Il nostro non è che un pianeta, cioè uno dei satelliti principali del nostro sole; e poichè tutte le stelle fisse sono anche esse dei soli, si vede che poca cosa è la nostra terra in rapporto alle cose visibili non essendo che un'appendice d'una tra essa. È probabile che tutti i soli non siano abitati che da persone felici, e niente ci obbliga a credere che ci siano molti dannati, perchè pochi esempi bastano a provare l' utilità, che il bene trae dal male. D'altronde, siccome non v'è alcuna ragione, che induca a credere che vi siano stelle da per tutto, non è forse possibile che vi sia un grande spazio di là dalla regione delle stelle? Che sia il cielo empireo o no, in ogni caso quello spazio immenso, che circonda tutte queste terre, potrà essere pieno di felicità e di gloria. Si potrà concepire come l'oceano, a cui affluiscano tutte le creature felici, quando son giunte alla loro perfezione nel sistema delle stelle. Che diverrà la considerazione del nostro globo e dei suoi abitanti? non sarà qualche cosa di incomparabilmente più piccolo di un punto fisico, una volta che la nostra terra è come un punto rispetto alla distanza di alcune stelle fisse? Così con lo svanire quasi nel nulla la proporzione della parte dell' universo, che noi conosciamo, rispetto a quella, che ci è sconosciuta, e che tuttavia abbiamo motivo d'ammettere, e con l'essere tutti i mali, che ci si pos-

sono opporre, circoscritti a questo quasi niente, é possibile che tutti i mali siano anch'essi un quasi - niente al confronto dei beni, che sono nell'universo (1).

Per quanto riguarda i dolori, specie dei buoni, bisogna tener per certo che essi si risolvono in un maggior bene per loro: e ciò è vero non solo in senso teologico, ma anche fisico, come il granello gettato nella terra patisce prima che dia frutto. E in generale può dirsi che le afflizioni, che momentaneamente appaiono un male, nell'effetto sono buone, essendo vie rapide ad una maggiore perfezione: come in fisica i liquidi, che fermentano lentamente, anche più lentamente migliorano, mentre quelli, in cui è maggiore il turbamento, più prontamente chiarificano; così gli spiriti, senza l'assillo del dolore, poltrirebbero forse a lungo nelle loro abitudini viziose, mentre sotto l'impulso di quello rapidamente si avviano ad una maggiore perfezione. Ed è quello che si dice « indietreggiare per saltare con più slancio » *(qu'on recule pour mieux sauter)* (2).

Anche le sofferenze sono adunque nell'ordine ed è giusto considerare non solo che valeva meglio ammetterle che violare le leggi generali, ma anche che rientrano anch'esse nelle regole e si trovino conformi alle volontà generali, sebbene non siamo sempre capaci di discernere tale conformità (3).

Vi sono certo mille deviazioni, mille disordini nel particolare; ma non è possibile che ce ne siano nel totale, anche di ciascuna Monade, perchè ciascuna è

(1) GERH. VII 306, seq.; *Th.* §§ 12 - 19.
(2) GERH. VII 307, seq.
(3) *Th.* § 241.

uno specchio vivente dell'universo secondo il proprio punto di vista: ora non è possibile che l'universo intero non sia ben regolato, giacchè *la ragione dell'esistenza di questo sistema di cose a preferenza di qualunque altro possibile non può essere stata altra che la sua prevalenza in perfezione:* sicchè i disordini potranno trovarsi solo nelle parti, e scompaiono nella grande armonia dell'insieme (1).

Certo non si può tutto dimostrare in particolare: qual creatura può conoscere e rappresentare cose infinite per paragonarle insieme? Ma si può e si deve giudicarlo *ab effectu*, poichè Dio ha scelto questo mondo così com'è (2).

E invero: *iniquum est nisi tota lege inspecta iudicare:* di un'eternità, che si protende nell'infinito, noi non conosciamo che un'esigua parte, quel poco che è il ricordo di alcuni millennii, tramandatoci dalla storia: e tuttavia da così piccola esperienza osiamo giudicare dell'immensità ed eternità come se uomini, nati ed educati in un carcere, o, se si vuole, nelle miniere di sale della Galizia, credessero che nel mondo non esistesse altra luce oltre quella scarsa delle lampade, appena sufficiente a dirigere i loro passi. Guardiamo una pittura bellissima, copriamola tutta tranne una piccola parte: che altro in questa apparirà, anche se si guardi quanto più addentro è possibile, anzi quanto più si osservi da vicino, se non un confuso ammasso di colori senza gusto e senz'arte? e tuttavia, quando, tolto il panno che lo copriva, si osserverà tutto il quadro dal punto di vista più con-

(1) GERH. III 635.
(2) *Th.* § 10.

veniente, si comprenderà che ciò, che pareva sconsideratamente impiastricciato sulla tela, era stato fatto dall'autore col massimo artificio (1).

Pertanto quelli, che esaminano l'interno delle cose, vi vedono tutto sì ben regolato, da non poter dubitare che l'universo sia governato da un'Intelligenza suprema con un ordine così perfetto che, se s'intendesse in particolare, non solo si crederebbe, ma si vedrebbe anche come non possa desiderarsi nulla di meglio, intendendo per vedere ciò, che si conosce *a priori* per via delle cause, e per credere ciò, che si giudica solo dagli effetti, sebbene l'uno sia altrettanto bene conosciuto quanto l'altro. In modo che i disordini apparenti sono legati col piano più degno d'essere scelto e si dissolvono nell'insieme. E poichè ciò, che noi vediamo adesso, è una piccolissima parte dell'universo infinito e la nostra vita presente una piccolissima parte di ciò, che deve accaderci, non bisogna stupirsi se tutta la bellezza delle cose non si svela subito, poichè il lume della ragione non basta a conoscerne i particolari; ma noi vi penetreremo sempre più e proprio per ciò è necessario che cambiamo posizione (2).

Il lume rivelato ci guida frattanto con la fede, ma c'è ragione di ritenere che nel progresso del tempo se ne conoscerà dippiù con l'esperienza stessa e che vi sono spiriti che ne conoscono già più di noi. Non ci devono essere scontenti: la considerazione della perfezione delle cose, o, ciò che è lo stesso, della suprema potenza, sapienza e bontà di Dio, che tutto

(1) GERH. VII 290 § 19; 306.
(2) GERH. VI 508, 527; VII 545; *Mon.* § 90; *Th.* Disc. prel. 44 e II § 134.

fa per il meglio cioè nel maggiore ordine, basta a render contenti tutti quelli, che sono ragionevoli, e a far credere che la contentezza deve essere più grande, a misura che si è più disposti a seguire l'ordine o la ragione (1).

Questa confidenza in Dio, che ci rende contenti e che ci fa credere che Egli fa venire tutto per il maggior bene dei buoni, è propriamente quella, che si potrebbe chiamare la fede della religione naturale, che va, anche più che la rivelata, molto di là da ciò che si vede (2).

Se noi quindi conoscessimo bene il regno degli spiriti, che costituiscono la *Città di Dio*, vedremmo che è il più perfetto stato, che possa essere stato inventato; che la felicità e la virtù vi regnano per quanto è possibile secondo le leggi del meglio; che il peccato e l'infelicità (che ragioni d'ordine supremo non permettevano di escludere interamente dalla natura) sono quasi nulla rispetto al bene e servono anzi a beni maggiori

Ora, poichè questi mali dovevano esistere, bisognava pure che esistessero alcuni, che vi fossero soggetti: e siamo noi; se fossero stati altri non ci sarebbe stata la medesima apparenza del male? o piuttosto questi altri dato il mondo attuale, non sarebbero appunto quelli stessi, che chiamiamo noi? quando Dio ricava qualche gloria dal male, per averlo fatto servire ad un maggior bene, doveva ricavarnela (3).

L'oggetto di Dio ha qualcosa d'infinito, le sue cu-

(1) GERH. VI 508.
(2) GERH. VI 527.
(3) *Th.* § 123.

re abbracciano l'universo: noi ne conosciamo quasi niente e non abbiamo il diritto di pretender di misusare la Sua sapienza e bontà dalla nostra conoscenza. E perciò, esclamare con S. Paolo: « *O altitudo Divitiarum et Sapientiae!* » non è rinunziare alla ragione, è piuttosto impiegare le ragioni che conosciamo, giacchè esse ci insegnano questa immensità di Dio, di cui parla l'Apostolo; ma è confessare la nostra ignoranza sui fatti; è riconoscere intanto, prima di vedere, che Dio fa tutto il meglio, che è possibile, secondo la sapienza infinita che regola le sue azioni. Quello, che possiamo veder qui, non è abbastanza grande per riconoscervi la bellezza e l'ordine del tutto. Così l'ordine stesso delle cose porta che quest'ordine della città divina, che non vediamo ancora quaggiù, sia un oggetto della nostra fede, della nostra speranza, della nostra confidenza in Dio. Se ce n'è, che giudicano diversamente, peggio per loro: sono dei malcontenti nello stato del più grande e migliore di tutti i monarchi e hanno torto di non profittare dei saggi, che Egli ha dato, della sua sapienza e della sua bontà infinita per farsi conoscere non solo come degno di ammirazione, ma sopratutto come degno d'amore al di là di tutte le cose (1).

Basta quindi avere questa confidenza in Dio, che Egli fa tutto per il meglio e che nulla potrebbe nuocere a quelli, che l'amano; ma conoscere in particolare le ragioni, che hanno potuto muoverlo a scegliere quest'ordine dell'universo, a tollerare i peccati, a dispensare le sue grazie salutari in certo modo, supera le forze di uno spirito finito, specie quando non é

(1) *Th.* § 134; *D. M.* §§ XXX, XXXI.

ancor giunto al godimento della visione di Dio.

Tuttavia si possono fare alcune osservazioni genenerali riguardo alla condotta della Provvidenza nel governo delle cose. Si può dire che colui, che agisce perfettamente, è simile ad un eccellente geometra, che sa trovare le migliori costruzioni di un problema; ad un buono architetto, che prepara il luogo e le fondamenta destinate alla costruzione nella maniera più vantaggiosa, non lasciando nulla, che dispiaccia o che sia privo della bellezza, di cui è suscettibile; ad un buon padre di famiglia, che impiega il suo possesso in modo, che niente vi sia di incolto e di sterile; ad un abile meccanico, che ottiene il suo effetto per la via più agevole, che si possa scegliere; ed un sapiente autore, che racchiude il più di realtà nel minor volume che può.

E perciò quello, che s'è detto riguardo alle disarmonie particolari, che possono esserci nell'armonia universale, non si deve intendere nel senso che non si dia alcuna importanza alle parti, o come se bastasse che il mondo fosse perfetto nel suo insieme, anche se il genere umano fosse infelice e nell'universo non ci fosse alcuna cura della giustizia e alcun riguardo a noi, come ritengono alcuni, che giudicano malamente l'insieme delle cose. Bisogna infatti sapere che come in uno stato ben regolato si ha cura che i singoli stiano quanto meglio è possibile, così neppure l'universo sarebbe abbastanza perfetto, se non si provvedesse ai singoli esseri quanto è possibile, salva l'armonia universale.

Del che non potè stabilirsi misura migliore che la stessa legge della giustizia, la quale prescrive che ciascuno partecipi della perfezione dell'universo e del-

la felicità propria a misura della propria virtù e di quella volontà, che è l'inclinazione al vantaggio comune, in cui si assomma quello stesso, che chiamiamo carità ed amore di Dio, e in cui solo consiste la forza e il potere della religione cristiana, a giudizio anche di sapienti teologi.

È a credere per conseguenza che, come gli spiriti sono i più perfetti tra gli esseri, la loro felicità deve essere il principale fine di Dio.

Nè deve sembrare strano che nell'universo si dia tanta importanza agli spiriti, giacchè essi riproducono da vicino l'immagine del supremo Autore, e sono in relazione con Lui non tanto come le macchine con l'ingegnere (come avviene per gli altri esseri), ma piuttosto come i cittadini col sovrano, e dovranno durare quanto lo stesso universo ed esprimono e concentrano in se stessi in qualche modo il tutto: sicchè si può dire che gli spiriti sono parti totali (1).

La conoscenza generale di questa grande verità, che Dio agisce sempre nel modo più perfetto e desiderabile che sia possibile, è il fondamento dell'amore, che dobbiamo a Dio sopra tutte le cose, perchè colui che ama, cerca la sua soddisfazione nella felicità o perfezione dell'oggetto amato e delle sue azioni. *Idem velle et idem nolle vera amicitia est.* Ed è ben difficile amar bene Dio, quando non si è nella disposizione di volere ciò, che Egli vuole, quando si avesse il potere di cambiarlo. E in realtà, quelli, che non sono contenti di ciò, che Egli fa, sono simili a quei malcontenti, il cui stato d'animo non è molto differente da quello dei ribelli.

(1) GERH. VII 290-91 § 20 e seq.; 307, 316; *D. M.* § V.

E per agire conformemente all'amor di Dio non basta aver pazienza per forza, ma bisogna essere sinceramente soddisfatti di tutto ciò che è avvenuto secondo la sua volontà; e questa acquiescenza riguarda il passato; giacchè quanto all'avvenire non bisogna essere quietisti nè attendere a braccia incrociate ciò, che Dio farà, secondo quel sofisma, che gli antichi chiamavano il «sofisma pigro», λόγον ἀργόν; ma bisogna agire secondo la volontà presuntiva di Dio per quanto possiamo giudicarne da noi, sforzandoci di contribuire al bene generale e specialmente all'ornamento e alla perfezione di ciò, che più ci tocca o più ci è prossimo. Giacchè, quando l'avvenimento avrà fatto vedere forse che Dio non ha voluto per il momento che la nostra buona volontà si realizzasse, non ne segue che Egli non abbia voluto che noi facessimo ciò, che abbiamo fatto.

All'incontro, siccome è il migliore di tutti i padroni, Egli non domanda altro che la diritta intenzione, e tocca a Lui di conoscere l'ora e il luogo adatti a fare realizzare i buoni propositi (1).

(1) *Pr. Nat. e Gr.* §§ 16, 18; *Mon.* § 90; *D. M.* § IV.

CAP. XIII.

LA CITTÀ DI DIO.

L'ottimismo di Leibniz non è solo un ottimismo, per così dire, metafisico, ma anche morale: il mondo, preso nel suo complesso, è il più perfetto di tutti i mondi possibili, ed è anche il più buono; esso soddisfa pienamente tanto alla potenza e sapienza, quanto alla bontà di Dio.

Vi è in esso, bensì, un mirabile meccanismo, per cui ogni cosa, agendo, contribuisce alla perfezione dell'insieme; ma questo meccanismo tende inconsciamente, per un disegno preordinato di Dio, ad una superiore finalità.

Le leggi del movimento, che bastano da sole a spiegare il mondo fisico, non possono a loro volta essere giustificate se non dal punto di vista della finalità: e se la loro apparenza è meccanica, la loro sostanza è morale.

Le infinite vicissitudini della materia inorganica come anche di quella organizzata ma inintelligente, tendono tutte ad un fine loro ignoto, ma che è ben chiaro nel disegno di Dio: la felicità degli spiriti.

Gli spiriti dunque rappresentano la parte più eletta

della creazione, quella, per cui Dio palpitò di più tenero amore; quella, su cui più abbondanti volle paternamente riversare i tesori della sua infinita misericordia.

E infatti nella serie delle sostanze essi hanno un posto speciale, in quanto solo ad essi è riservato il dono divino della ragione, cioè la partecipazione, come si può da parte di creature limitate, alla vita stessa di Dio; tutte le altre Monadi hanno percezioni più o meno confuse ed oscure: essi invece ne hanno anche di chiare e distinte e, quel che è più, sono in grado di accrescere indefinitamente questa chiarezza e distinzione: e pertanto, mentre i bruti non son capaci che di semplici consecuzioni puramente empiriche, fondate esclusivamente sulla memoria, solo gli spiriti son capaci di conoscere le verità eterne, che portano anzi, sebbene solo in forma potenziale, entro di loro stessi, e son perciò in grado di formulare veri ragionamenti; e mentre tutte le altre sostanze esprimono piuttosto l'universo, essi esprimono piuttosto Dio e lo imitano in certo modo nella loro relativa infinità.

Nella produzione delle altre sostanze non c'è operazione immediata di Dio, giacchè le leggi stesse della natura sono sufficienti: ma per gli spiriti Dio si riserva un'azione diretta, cioè l'infusione della ragione quando le anime, predestinate a così alto dono, si son costituite già il corpo organico necessario; e così nella loro morte non pure l'elemento spirituale, ma anche quel rudimento di corpo, che deve accompagnarlo, vien sottratto alla circolazione della vita universale, alle infinite trasformazioni, cui son soggetti tutti gli altri esseri, perchè destinato a ben diversa sorte; e perciò, mentre tutti gli altri esseri perdono nella morte empirica la loro personalità e nelle nuove forme, in cui si ripresentano

sulla grande scena del mondo, costituiscono realmente personaggi sempre nuovi, solo le Monadi spirituali mantengono con la reminiscenza della loro vita passata e quindi delle responsabilità, che vi contrassero con l'esercizio della loro libertà, la personalità morale e continuano la loro attività spirituale e cosciente; e mentre quelli sono indistruttibili, essi soli sono veramente immortali. Per tutti viggono le leggi della giustizia; ma per loro soli quelle superiori della Grazia; Dio è per tutto il resto del creato un geniale architetto, un sapiente ingegnere, ma solo per essi è un buon monarca, anzi un padre misericordioso (1).

C'è dunque sopra il regno della natura il regno della Grazia. ed è questo appunto che costituisce quella, che il nostro Autore chiama la Città di Dio, servendosi di un termine. che fu gia adoperato da S. Agostino, ma riempiendolo, come egli suol fare, di un contenuto nuovo.

Questa Città di Dio, è la società morale, che gli spiriti costituiscono fra loro e con Dio: solo in funzione degli spiriti Dio si può concepire rivestito di volontà e di qualità morali, solo in funzione di Dio gli spiriti possono riconoscere la loro fratellanza e i reciproci doveri e agire moralmente. In quanto vivono in Dio e sentono ad un tempo vivere Dio in loro, i singoli spiriti possono sentire anche la loro radicale solidarietà con tutti gli altri e solo così le Monadi possono avere finestre. Ma per poco che si oscuri la coscienza di questo vincolo (chè spegnersi del tutto non può) ecco risorgere la loro individualità empirica

(1) GERH. II 125; VI 517, 545, 554; VII 316, 530, 535; *D. M.* § XXXVI.

con tutto il suo feroce egoismo, ecco le passioni sovrapporsi alla ragione, ecco trionfare nell'uomo il bruto.

Questo vincolo, che unisce l'uomo con tutti gli altri spiriti e con Dio, è la ragione, la quale, elevando la natura immensamente al di sopra nel regno della Grazia, fa si che ciascuno spirito sia come un piccolo Dio sotto un Dio più grande. Giacchè si può dire che gli spiriti creati non differiscono da Dio che dal più al meno, dal finito all'infinito.

E si può quindi assicurare veramente che tutto l'universo é fatto per contribuire all'ornamento e al benessere di questa Città di Dio: tutto è disposto in modo che le leggi della forza e le leggi puramente materiali cospirino nell' intero universo ad eseguire le leggi della giustizia e dell'amore, che niente potrebbe nuocere alle anime che sono in mano di Dio, e che tutto deve far capo al maggior bene di quelli che l'amano (1).

Tutto vi é così ben coordinato, che non v'è peccato che non si attiri una qualche punizione, né buone azioni senza ricompensa; il diritto passa, per dir così, quasi automaticamente in fatto; giacchè tutto vi è tenuto in conto, e, come fu divinamente espresso da Gesù, perfino tutti i capelli del nostro capo vi son numerati e neppure un sorso d'acqua è dato invano a chi ha sete. Tutto tende insomma alla Gloria del Monarca e alla felicità dei sudditi, con la migliore combinazione, che possa desiderarsi, della giustizia e della bontà (2).

E infatti si comprende che, essendo Dio stesso uno

(1) GERH. II 125.
(2) GERH. VI 545, 554; *D. M.* § XXXVII.

spirito, il più grande e il più sapiente, gli esseri, coi quali può, per così dire, entrare in conversazione e anzi in società comunicando loro i suoi sentimenti e le sue volontà in un modo particolare e in maniera che essi possano conoscere ed amare il loro benefattore, devono interessarlo infinitamente più che il resto delle cose, le quali devono solo considerarsi come strumenti degli spiriti: come appunto le persone saggie fanno infinitamente più conto di un uomo che di qualunque altra cosa, per quanto preziosa, e pare che la maggiore soddisfazione, che possa provare un'anima, che sia contenta già per altre ragioni, è di vedersi amata dalle altre. Sebbene, riguardo a Dio vi è questa differenza, che la sua gloria e il nostro culto non potrebbe nulla aggiungere alla sua soddisfazione, giacchè la conoscenza delle creature è una conseguenza della sua sovrana e perfetta felicità, lungi dal contribuirvi o d'esserne in parte la causa. Tuttavia quello, che è buono e ragionevole per gli spiriti finiti, si trova eminentemente in lui, e come loderemo un Re, che preferisce conservare la vita di un uomo anzichè quella del più prezioso e più raro dei suoi animali, così non possiamo dubitare che il più illuminato e il più giusto dei Monarchi non agisca ugualmente (1).

Infatti gli spiriti sono le sostanze più capaci di perfezionarsi e le loro perfezioni hanno questo di particolare che non solo non s'intralciano, ma si aiutano a vicenda, giacchè i più virtuosi potranno esser solo i più perfetti. Onde Dio, che mira sempre alla maggior perfezione in generale, avrà la maggior cura degli spiriti e darà loro non solo in generale, ma anche in

(1) *D. M.* § XXV.

particolare a ciascuno, il massimo di perfezione, che l'armonia universale comporta.

Si può anzi dire che Dio solamente in quanto è spirito è l'origine delle esistenze; altrimenti, se mancasse di volontà per scegliere il meglio, non ci sarebbe ragione perchè un possibile esistesse preferibilmente ad un altro. Sicchè la qualità di Dio di essere uno spirito egli stesso, precede tutte le altre considerazioni, che Egli può avere riguardo alle creature; i soli spiriti sono fatti a sua imagine e quasi della sua razza e come fanciulli della sua casa, poichè essi soli possono servirlo liberamente e agire con conoscenza a imitazione della natura divina. Un solo spirito vale tutto un mondo, poichè non lo esprime soltanto, ma anche lo conosce e vi si governa a modo di Dio. E perciò possiamo ripetere che sebbene ogni sostanza esprime tutto l'universo, tuttavia le altre sostanze esprimono piuttosto il mondo che Dio, ma gli spiriti esprimono piuttosto Dio che il mondo.

Questa natura così nobile degli spiriti fa sì che Dio ricavi da essi infinitamente più gloria che dal resto degli esseri, o, più esattamente, gli altri esseri dànno solo la materia agli spiriti per glorificarlo.

Perciò questa qualità morale di Dio, che lo rende il Signore o il monarca degli spiriti, lo riguarda, direi quasi, personalmente in modo speciale: perciò Egli si fa uomo e umanamente soffre ed entra in società con noi come un principe coi suoi sudditi; questa considerazione gli è sì cara che il felice e fiorente stato del suo impero, che consiste nella maggior felicità possibile dei suoi abitanti, diviene la suprema delle sue leggi; giacchè la felicità è per le persone ciò che la perfezione è per gli altri esseri. E se il primo principio del mon-

do fisico é il decreto di dargli quanta più perfezione è possibile, il primo disegno del mondo morale, o della Città di Dio, che è la più nobile parte dell'universo, dev'essere di diffondervi quanta più felicità è possibile.

Non é quindi a dubitare che Dio non abbia ordinato tutto in modo che gli spiriti non soltanto possano vivere sempre, la qual cosa è immancabile, ma che ancora conservino sempre la loro qualità morale, affinchè la sua città non perda alcuna persona, come il mondo non perde alcuna sostanza. Essi per conseguenza sapranno sempre quel che sono, altrimenti non sarebbero suscettibili di ricompensa nè di castigo; il che è essenziale per uno stato, ma specialmente per il più perfetto, ove nulla potrebbe essere trascurato.

Infine, essendo Dio il più giusto e il più buono dei monarchi e non domandando che la buona volontà, purchè seria e sincera, i suoi sudditi non potrebbero desiderare migliore condizione; e per renderli perfettamente felici Egli vuole solamente essere amato (1).

Gli antichi filosofi hanno ben poco conosciuto queste importanti verità; Gesù Cristo solo le ha espresso divinamente bene e in modo sì chiaro e sì familiare, che anche gli spiriti più rozzi lo hanno compreso; sicchè il suo Vangelo ha cambiato interamente la faccia del mondo; Egli ci ha dato a conoscere il regno dei cieli o questa perfetta republica degli spiriti, che merita il titolo di Città di Dio, di cui ci ha rivelato le mirabili leggi: Egli solo ci ha fatto vedere quanto Dio ci ami e con quale esattezza ha provveduto a tutto ciò, che ci riguarda; che, avendo cura dei passerotti, non trascura le creature ragionevoli, le quali gli sono infinitamente

(1) GERH. II 125; *D. M.* § XXXVI.

più care; che tutti i capelli della nostra testa sono contati; che il cielo e la terra periranno, ma non sarà cambiata la parola di Dio nè ciò, che appartiene all'economia della nostra salvezza; che Dio fa più conto della minima delle anime intelligenti, che di tutte le macchine del mondo; che non dobbiamo temere quelli, che possono distruggere i corpi, ma non potrebbero nuocere alle anime, poichè solo Dio le può rendere felici o infelici; e che quelle dei giusti sono in mano sua al riparo di tutte le rivoluzioni dell'universo, giacchè niente può agire su di esse, tranne Dio stesso; che nessuna delle nostre azioni è dimenticata; che tutto è messo in conto, fino alle parole oziose e ad un cucchiaio d'acqua bene impiegato; infine che tutto deve riuscire al maggior bene dei buoni; che i giusti saranno come soli e che nè i nostri sensi nè il nostro spirito ha mai provato nulla di simile alla felicità, che Dio prepara a quelli che l'amano (1).

Ma già fin da ora l'amore di Dio ci fa pregustare la felicità futura. E, benchè sia disinteressato, produce da se stesso il nostro maggior bene ed interesse, quand'anche non si cerchi e quando pure non si tenga conto d'altro che del piacere che ci dà, senza riguardo all'utilità che produce; infatti esso ci procura un pieno affidamento nella bontà del nostro Autore e Signore, che è causa per noi di una vera tranquillità dello spirito, non simile a quella degli Stoici, risoluti ad una pazienza forzata, ma quale sorge dal soddisfacimento presente, il quale ci assicura anche una felicità futura. E, oltre al piacere presente, nulla potrebbe essere più utile per l'avvenire, perchè l'amore di Dio riempie an-

(1) *D. M.* § XXXVII; *Mon.* § 90.

cora di sè le nostre speranze e ci conduce alla via della suprema felicità. Infatti, in virtù dell'ordine perfetto stabilito nell'universo, tutto é fatto il meglio possibile, tanto pel bene generale, quanto pel maggior bene particolare di quelli, che ne sono persuasi e sono contenti del divino governo, come non potrebbero non essere coloro, che sanno amare la fonte d'ogni bene (1).

Ma non bisogna intendere e praticare l'amor di Dio come un rapporto diretto e personale fra Dio e l'uomo: l'uomo non vive isolato, ma è membro e parte integrante della grande repubblica degli spiriti, di cui Dio è il sovrano: ora l'amore verso il sovrano non può esplicarsi meglio, se non contribuendo al miglior ordine dello stato, di cui si fa parte, in una parola al bene generale: la carità verso Dio, infatti, e la carità verso il prossimo, l'ha detto Gesù Cristo stesso, non sono che un solo e medesimo precetto, che riassume in sè tutta la Legge. Bisogna dunque tener per certo che, quanto più un uomo ha fatto del bene o almeno ha cercato di farlo con tutte le sue forze (giacchè Dio, che conosce le intenzioni, considera una volontà sincera come l'effetto stesso) più sarà felice, mentre, se ha fatto o ha voluto fare grandi mali, ne riceverà grandissimi castighi.

Bisogna quindi sentire con tutte le forze del nostro spirito la solidarietà e la fratellanza in Dio verso tutti gli altri uomini; noi non siamo nati per noi stessi, ma per il bene della società, come le parti sono per il tutto: noi ci dobbiamo considerare come strumenti di Dio, ma strumenti viventi e liberi, capaci di con-

(1) *Pr. Nat. e Gr.* § 18.

correre all'opera divina mediante la nostra scelta. Se manchiamo a quest'obbligo e tentiamo di chiuderci in una visione troppo egoistica e ristretta del nostro dovere e della nostra azione, saremo come dei mostri e i nostri vizî come malattie nella natura, e certo ne riceveremo la punizione, affinchè l'ordine sia restaurato. Da ciò può vedersi che i principii della generosità e quelli della giustizia o pietà sono la stessa cosa, mentre l'interesse e l'amor proprio, quando è mal regolato, sono i principii della viltà. Infatti la generosità ci avvicina all'autore del nostro genere o essere, cioè a Dio, in quanto noi siamo capaci d'imitarlo; noi dobbiamo dunque agire conformemente alla natura di Dio, ch'è Egli stesso il bene di tutte le creature, dobbiamo seguire la sua intenzione, che ci ordina di procurare il bene comune per quanto dipende da noi, poichè la carità e la giustizia consistono proprio in questo, dobbiamo avere riguardo alla dignità della nostra natura, la cui eccellenza consiste nella perfezione dello spirito e nella più alta virtù. Dobbiamo interessarci della felicità di quelli, che ci circondano, come della nostra, non cercando nè il nostro benessere né il nostro interesse in ciò, che contrasta alla felicità comune; infine dobbiamo pensare a ciò, che il pubblico desidera da noi e che desidereremmo noi stessi, se ci mettessimo al posto degli altri, giacchè è come la voce di Dio e il carattere della vocaziane. Il vero punto di vista in morale, come in politica, è quello di mettersi al posto degli altri (1).

Contribuire dunque con l'opera attiva, volente, sincera al bene della società degli spiriti é fare la vo-

(1) GERH. VII 107-08; BAR. « *L* ». 363 ined.

lontà di Dio ed operare in perfezione: per questa nostra opera cosciente crescerà sempre più la perfezione del mondo della Grazia ed anche del mondo della Natura, che vi è sottoposto.

Vi è una legge generale di progresso, che domina in tutto l'universo, progresso per cui la perfezione generale continuerà sempre ad accrescersi, come la terra è coltivata sempre più. E sebbene sia vero che talvolta alcuni luoghi rinselvatiscono e vengono novamente devastati e isteriliti, ciò tuttavia bisogna intenderlo come si è già sopra interpretato il dolore, cioè che appunto tale devastazione e isterilimento gioveranno a far conseguire un qualche maggior vantaggio, sicchè proprio, in certo modo, perdendo talvolta guadagniamo di più.

E se si obbiettasse che allora già da tempo il mondo dovrebbe essere diventato un paradiso, si potrebbe rispondere che, sebbene già molte sostanze siano giunte a grande perfezione, tuttavia per la divisibilità del continuo all'infinito rimangono sempre nell'abisso delle cose degli elementi sopiti, che devono essere risvegliati e portati verso il più e il meglio: e, in una parola, non si giunge mai al limite del progresso (1).

Analogamente nel mondo degli spiriti la felicità suprema da qualunque visione beatifica o conoscenza di Dio sia accompagnata, bisogna intenderla dinamicamente in continuo divenire, nè potrebbe mai essere completa, perchè Dio, essendo infinito, non potrebbe esser mai conosciuto interamente.

La nostra felicità, insomma, non consisterà mai, nè deve consistere, in una gioia compiuta, statica, in cui

(1) GERH. VII 308.

non si avrebbe più niente a desiderare, e che renderebbe ottuso il nostro spirito, ma in un progresso continuo verso nuovi piaceri e nuove perfezioni (1).

* * *

Con questo concetto della Città di Dio e dei reciproci vincoli di amore, che ne legano i membri, si conclude, quasi finale di una grandiosa sinfonia, il sistema di Leibniz: anzi come la Città di Dio è l'aspirazione e il termine, cui mira a traverso mille vicende l'universo e in essa si risolve, così in questo concetto culmina tutta la speculazione Leibniziana.

Esso è implicito già nel principio di ragion sufficiente, *primum logicum* del sistema, e domina come sfondo nelle varie dottrine, che sempre lo sottintendono e vi si riferiscono man mano che si vanno sviluppando da quel nucleo.

Tutto il valore speculativo, e perciò insieme morale e religioso, del sistema di Leibniz non può cogliersi a pieno, se non quando si è pervenuti a questo concetto, che ne è la conclusione e insieme lo scopo. La divinità, che è preferibilmente rappresentata come trascendente nelle altre dottrine di carattere più strettamente metafisico, qui si sente immanente.

E non a torto: poichè sopratutto nell'atto morale si celebra la comunione della Ragione umana con la Ragione divina, per esso più che per qualsiasi altro mezzo anche l'uomo è creatore, e creatore di una realtà assoluta, che nulla potrà far sì che non sia: e in tal senso l'azione umana è vera e propria partecipa-

(1) GERH. VII 291; *Pr. Nat. e Gr.* § 18.

zione della creazione divina; lo Spirito, il Valore, quello che c'è di più divino nella natura umana, trionfano appunto con l'esercizio della libertà, che il mondo morale ci permette, col compimento del dovere, con la creazione del Bene; nell'assolutezza dell'atto morale l'uomo e Dio, il finito e l'infinito, il contingente e il necessario s' incontrano, coincidono, si unificano: l'uomo sente sollevar sè fino a Dio e, insieme, scendere Dio profondamente dentro di sè. Solo per la Città di Dio Dio stesso e l'uomo sono spirito, cioè volontà e, se essa non fosse, non esisterebbe che il meccanismo, cioè la necessitá rigida e inesorabile delle leggi della natura, nella loro bruta immediatezza. Invece è proprio per l'esistenza del mondo morale che si può parlare di una contingenza del reale, della possibilità della sua mediazione, della sua razionalità, per cui vi si applica il principio del meglio; per esso la sostanza ci si rivela come Monade, come spirito, e la sua attività come percezione, per esso ha valore obbiettivo il mondo dei fenomeni, per esso ha valore assoluto la nostra conoscenza; per esso infine si vince la morte e si afferma l'immortalità.

Immortalità (o vita futura) e moralità sono dunque, come si è detto avanti, strettamente congiunte e l'una non ha nè significato nè valore senza dell'altra; nè il bene avrebbe valore nè il male potrebbe spiegarsi restando nei limiti angusti della vita presente; e così l' immortalità sarebbe una persistenza bruta, cieca, naturalistica senza la conservazione della personalità morale. Una concezione coerentemente ottimista e moralistica della vita deve necessariamente protendere all' infinito, oltre e fuori il mondo dei fenomeni, l'attività spirituale dell'uomo.

L'atto morale, in quanto tale, deve avere valore

infinito, non solo intensivamente ma anche estensivamente: resta, per l'eternità. Costringerlo arbitrariamente nel tempo e nello spazio è snaturarlo, è, anzi, più: ucciderlo; troncare a un certo punto l'attività spirituale dell'uomo è negare che essa sia mai stata spirituale. Il tempo e lo spazio sono astrazioni, la vita dello spirito è solo reale ed immortale. Lo spirito non può concepirsi che spiritualmente cioè, come eterno, tale quindi che la sua azione, pur se concepita nel tempo, lo trascenda sempre e si ponga come eterna; il tempo e lo spazio importano il determinismo e il meccanismo, mentre lo spirito è libertà e finalità.

Affermare la moralità è quindi affermare la vita futura, non essendo concepibile spezzare arbitrariamente per un accidente di natura fenomenica quell'attività che noi stessi sentiamo illimitata. Ed infatti tutte le grandi filosofie, che portano il marchio del genio, da Socrate, se non si vuol risalire più in là, a Kant hanno affermato insieme con la moralità la necessità della vita futura, senza la quale neppure la presente potrebbe essere rettamente vissuta e valutata. Ed è torto grave della speculazione post-kantiana di essersi a poco a poco allontanata da questo concetto e di averlo quindi oscurato nella coscienza comune.

Si ha un bell'affermare le più elevate concezioni di morale: negando la vita futura non si può vivere che in un materialismo pratico più o meno coerente o larvato.

Infatti, quella vita, che dovrebbe considerarsi come noviziato e preparazione ad una vita più perfetta, acquista invece valore per se stessa, ed attira a sé, come piovra, tutta la nostra attività. L'egoismo, che nella Città di Dio non può trovar luogo, qui si afferma imperiosamente e diviene la molla dell'agire: ed

egoismo significa utilitarismo gretto, significa libidine di predominio, significa corsa sfrenata al piacere più immediato.

Negata teoreticamente o solo praticamente la vita futura, non resta che la morale della violenza: allora, guai al debole!

Forse gli orrori, che per troppo lungo tempo hanno insanguinato il mondo, durante la recente guerra, sarebbero stati evitati alla società presente, se un concetto più religioso e perciò più umano della vita fosse stato elaborato dai filosofi e bandito dagli educatori degli ultimi due secoli: se l'idea che non confinata entro i brevi limiti di questo mondo è l'attività dello spirito, ma destinata a perpetuarsi nell'avvenire, per l'eternità, fosse penetrata ben addentro non solo nei cervelli, ma anche nei cuori e quindi nella pratica della vita e nei rapporti sociali.

E c'è voluto che milioni di nostri fratelli, i migliori di noi, abbandonando gli agi di una vita diventata fin troppo comoda, accorressero a cimentare e immolare sul campo per un ideale di Giustizia e di Libertà il fiore della loro giovinezza; c'è voluto che privazioni e sofferenze estrinsecamente imposte ci costringessero ad una vita più austera e ci facessero ritornare in noi stessi, perchè si facesse di nuovo strada negli spiriti ottenebrati dalle passioni la convinzione che *«vivere non è necessario, ma è necessario amare!»*.

CONCLUSIONE.

Abbiamo esposto i punti principali del sistema filosofico di Leibniz; restano fuori le dottrine più propriamente teologiche, delle quali, per la parte che è nota, non si può dire che siano originali, come s'è potuto vedere da qualche saggio datone nel presente lavoro. Il nostro autore aderisce alla tradizione cristiana e il suo sforzo consiste non nell'enunciare nuove dottrine, ma piuttosto nel far vedere i nessi fra il proprio sistema e la teologia tradizionale.

Restano tutti gli inediti: e sono migliaia; ma non è certo questo il momento storico più propizio per esplorarli: e poi, per quanto ci pare d'avere inteso dello spirito del filosofo, è difficile che lì possano trovarsi novità. Egli si sentiva e voleva rimanere così strettamente legato alla comunione cristiana, che non avrebbe osato di staccarsene deliberatamente; anzi soffriva degli scismi, in cui era lacerata la Chiesa, e, come sappiamo, lavorò con passione a ricostituirne l'unità, cercando prima di ravvicinare cattolici e protestanti, e poi, fallito questo tentativo, le varie sette protestanti. Non fu certo colpa sua se i generosi

sforzi di lui e di pochi illuminati laici ed ecclesiastici delle varie confessioni riuscirono vani; i tempi non erano e non sono maturi perchè tutti i credenti nel Cristo si raccolgano in un solo ovile sotto un solo pastore; troppi egoismi, troppa superbia dividono ancora gli animi, troppo poca carità ferve nei cuori nell'uno e nell'altro campo, e occorrerà ancora molto lavoro prima che il sogno di Leibniz e di ogni ardente spirito cristiano possa avverarsi.

Comunque, per tornare al nostro argomento, se e quali dottrine nuove possano essere esposte negli scritti tuttavia inediti non sappiamo: e sull'ignoto è inutile almanaccare.

Potremmo quindi metter fine al nostro lavoro, avendo assolto al modesto compito, che ci eravamo imposti: esso infatti, lo ripetiamo, non ha pretese critiche, ma puramente espositive, e si propone soltanto di prospettare in ordine sistematico tutte le più importanti teorie filosofiche di Leibniz, le quali, sparpagliate con geniale prodigalità in migliaia di lettere, di trattatelli, di opere riesce difficile cogliere nel loro organismo, e si prestano quindi ad impressioni e ad osservazioni non sempre ben fondate.

So anch'io che un'esposizione assolutamente imparziale ed oggettiva, specialmente del pensiero di un filosofo, non può mai farsi, perchè non possiamo mai spogliarci della nostra soggettività e il pensiero degli altri non possiamo esporlo se non per quanto lo abbiamo fatto nostro e vi abbiamo impresso, per così dire, la nostra impronta. Ma altro è questo minimo ineliminabile di soggettività, altro è un atteggiamento critico deliberatamente preso: e questo noi non l'abbiamo assunto o, per essere più sinceri, l'abbiamo lasciato in penombra, quasi una *arrière pensée*, facendolo affiorare solo quando proprio non si poteva fare a meno e lo spunto critico poteva giovare a render più chiara la teoria in discussione. Del resto abbiamo cercato di essere quanto più fedeli si potesse e non abbiamo certo risparmiato a tal fine nè tempo nè lavoro.

Potremmo quindi finire; ma ci pare non inutile ricapitolare in forma schematica tutto quanto abbiamo diffusamente spiegato nei precedenti capitoli, per fermare ancora meglio, come in un prospetto, il sistema del nostro filosofo.

P r i m u m l o g i c u m è, come s'è detto più volte, il principio di ragion sufficiente, il quale non è dimostrato, perchè indimostrabile, essendo un principio *a priori* dello spirito umano: negarlo o dubitarne significa cadere nello scetticismo assoluto, negare la scienza, negare lo spirito, negare la vita.

Ora esso c'insegna che « niente avviene, di cui non ci sia una ragione determinante *a priori* perché avvenga così e non diversamente». In quanto applichiamo questo principio ai giudizi analitici, che riguardano il mondo delle essenze o, diremo più modernamente, del pensiero astratto, troviamo che la ragione del nostro enunciato o il legame che unisce il soggetto col predicato, consiste nell'identità fra i due termini, per cui l'uno è contenuto nell'altro; formuliamo così il principio di identità, che regola tutto cotesto mondo delle essenze, che è perciò il mondo della necessità, chiuso in sè stesso, e da cui lo spirito non può uscire, se non spezzandolo violentemente, cioè cercando altri principii, che lo facciano passare quasi con un salto dall'astratto al concreto, dal puro cogitabile al reale.

Ma oltre i giudizi analitici il nostro spirito formula anche dei giudizi sintetici, i quali, pure come espressione della più rudimentale, semplice, primitiva delle percezioni, importano l'affermazione di qualche cosa di reale, per lo meno dell'attività dello stesso spirito che pensa (cogito, ergo sum).

Abbiamo così il passaggio al mondo reale e concreto; ora tutte le percezioni, che ci fanno conoscere questo mondo, debbono anch'esse esprimersi in giudizi, i quali, in quanto tali, consteranno pure di due termini, soggetto e predicato, unificati dall'attività sintetica dello spirito: che cosa giustifica tale unione? Il principio di identità mostra di essere in questo caso assolutamente infecondo, poichè, per quanto si analizzi il concetto del soggetto, non vi si troverà implicito il predicato; onde si ricava: 1° che il mondo reale non ubbidisce alla necessità logica, ovvero è contingente; 2° che poichè per il principio di ragion sufficiente nei giudizi esistenziali il legame fra il soggetto e il predicato non può essere arbitrario e accidentale (razionalità del reale) e risalendo da fatto a fatto non arriveremmo mai a trovare la ragion sufficiente, occorre trascendere la serie dei fatti, e cercare nella volontà di un essere assolutamente buono la prima e suprema ragion sufficiente del reale. Questa volontà dev'essere veramente razionale, cioè guidata dal principio del meglio, e perciò suppone un intelletto, che formuli il giudizio di valore necessario alla scelta, e che sia infinito, cioè capace di comprendere tra l'infinità astratta dei possibili i compossibili, che realizzano nel complesso la massima realtà o perfezione; e per attuarsi intelletto e volontà richiedono una potenza non meno assoluta, che, aggiungendo alle essenze possibili l'esistenza, le trasformi in reali. Quest'essere fornito di potenza, intelletto e volontà infiniti è Dio, essere perfettissimo e, come ragion sufficiente delle cose, necessario, cioè avente in sè la propria ragione (ens a se): onde la validità dell'argomento ontologico, purchè si dimostri che il concetto dell'essere perfettissimo non implichi contraddizione, sia possibile; e dimostrato ciò, resta a vedere se si ha il diritto di passare dal possibile al reale; il che si prova, per quest'unico caso, osservando che tutti i possibili tendono all'esistenza, ovvero hanno un certo grado di necessità, in proporzione della loro perfezione o quantità di essenza, e quindi il più perfetto dei possibili deve essere anche assolutamente necessario.

Coi giudizi esistenziali sorge in noi il concetto di sostanza: questa non si può concepire come pura estensione: 1° perchè l'estensione è un astratto, che suppone un soggetto che si estenda; 2° perchè con la sola estensione non si spiegherebbe il movimento; 3° perchè, se esistesse solo l'estensione, le leggi del movimento dovrebbero essere diverse; nè basta aggiungere la resistenza (antitipia e inerzia) perché avremmo ancora qualche cosa di passivo, di cui non potrebbe essere modificazione la forza, che attribuiamo ai corpi in movimento. Si deve dunque completare il concetto della sostanza agiungendo al principio passivo un principio attivo (ἐντελέχεια) che costituisce con esso un'inscindibile unità: Monade. La Monade non può essere materiale, perché la materia è divisibile e perciò composta: essendo semplice è dunque immateriale; per conseguenza non sarà di natura meccanica la sua attività, sarà non movimento, ma percezione; la quale, dovendo rappresentare il molteplice, che circonda la Monade, sarà « espressione della molteplicità nell'u-

nità» : inoltre essa varierà nel grado di chiarezza e distinzione da Monade a Monade e nell'interno di ciascuna: onde una gradazione nelle Monadi: Monade bruta, Anima, Spirito, Dio, e la possibilità di progresso o involuzione nelle Monadi create.

Se la realtà consiste solo nelle monadi e nelle loro percezioni, il mondo della natura (materia, movimento, tempo, spazio), è fenomenico, e la sua realtà non può consistere che nella corrispondenza fra le percezioni delle monadi: di questa corrispondenza non si può trovare la ragione nelle singole Monadi, ma in Dio, che le ha create e armonicamente collegato (armonia prestabilita): Dio è il fondamento della realtà dei fenomeni e garante della validità della nostra conoscenza.

La percezione rappresenta nella sua unità la molteplicità del mondo: ogni monade è perciò uno specchio dell'universo dal proprio punto di vista, e, rispondendo ad un concetto particolare di Dio, avendo cioè una funzione irrevocabalmente unica nell'organismo delle monadi, porta tutto in sè in modo implicito: è, cioè, un piccolo mondo tutto completo, su cui non può agire nulla dall'esterno, e che trae tutto dal proprio fondo. La conoscenza è quindi tutta opera soggettiva della Monade, sviluppo delle sue virtualità (dottrina delle idee innate): si combatte così il sensismo e la teoria della visione in Dio; ma in quanto l'attività di ogni monade è legata a quella delle altre e il progresso della conoscenza, pur essendo diverso in ognuna, è analogo e corrispondente in tutte, e causa di questa rispondenza è Dio, come autore dell'armonia prestabilita, ne viene che Dio è il fondamento e la ragione suprema della conoscenza.

La Monade poi, essendo semplice ed inestesa, non può nascere che per creazione e non può morire (perchè Dio non può volerla annichilire): nascita e morte empiriche si riferiscono dunque al mondo dei fenomeni e consistono in evoluzioni e involuzioni: le Monadi sono indistruttibili. La creazione è avvenuta per tutte le Monadi a principio, ma per gli spiriti, destinati ad informare un corpo umano, si aggiunge ogni volta un'operazione immediata di Dio con l'infusione della ragione (trans - creazione); la indistruttibilità, che è per tutte le Monadi e quindi anche per gli animali, negli spiriti, dotati di autocoscienza e di reminiscenza, è propriamente immortalità, la quale importa la conservazione della personalità morale e quindi la giustizia della sanzione nella vita futura: nella quale anche l'anima umana, come quella di tutti gli esseri organici, sarà accompagnata da un rudimento di corpo.

L'indipendenza o autonomia radicale della Monade costituisce negli spiriti la libertà; bisogna distinguere la vera libertà dalla libertà d'indifferenza degli Scotisti: questa è cieco arbitrio irrazionale, che, in quanto è applicato a Dio, scuote le basi della scienza e genera lo scetticismo: quella è razionale determinazione, cioè potere di determinarsi ad agire conformemente a ragione, seguendo cioè il principio del meglio: perciò è assoluta in Dio, ch'è atto puro, ma più o meno limitata nelle creature, secondo il grado di maggiore o minore loro attività a causa delle passioni. Appunto perchè ogni atto, pur essendo contingente, è determinato, è possibile conciliare la libertà con la prescienza di Dio, il quale nell'atto, che contempla la Monade ancora come puro possibile, vede in lei col suo occhio infinito tutto quello, che vi è implicito, senza limitarla o comun-

que influirvi, ma dandole solo l'essere per farla passare all'atto.

Per la libertá limitata della creatura nasce il male morale, il peccato, in quanto è necessariamente più o meno imperfetto il giudizio di valore dell'intelletto pratico, che precede e determina la scelta: ma, poichè noi abbiamo il dovere e il potere di perfezionarci, dipende sempre da noi di conquistare ed attuar sempre meglio la nostra libertà.

Il concorso di Dio non deve far nascere difficoltà: distinguendo nel male il formale, ossia la soggettività, in cui propriamente consiste la moralità cioè il valore dell'atto, dal materiale, si vede che il primo può esser solo opera della creatura, mentre Dio non può concorrere che al secondo, in cui non consiste propriamente la malignità dell'atto.

Il male morale è conseguenza del male metafisico, cioè dell'imperfezione originale della creatura, che è indipendente dalla volontà di Dio, perchè esisteva già, quando la creatura si trovava nel puro stato di possibilità nell'intelletto divino. Però si potrebbe obbiettare che Dio in quanto ha tratto dalla possibilità alla realtà questo essere limitato, ha dato origine al male reale. Si risponde: 1° che Dio è causa dell'essere, non del non-essere, e perciò creatore di ciò che v'è di positivo nelle creature, non di ciò che v'è di negativo; 2° che la volontà di Dio tende al meglio possibile e perciò non può essere impedita, anche se con questo mezzo entra il male nel mondo perchè legato al disegno più perfetto; 3° che infatti, se Dio avesse eliminato la possibilità del peccato, avrebbe dovuto o creare altrettanti dei, che è assurdo, o rendere le creature impeccabili, togliendo loro la libertà; ma così avrebbe tolto anche il bene, la moralità, il valore, anzi l'attività, cioè avrebbe creato un mondo infinitamente peggiore di quello attuale, o meglio non avrebbe creato niente. Del resto nel dare tanta importanza al male si ha il torto di credere che la felicità delle creature ragionevoli sia il fine unico di Dio, mentre è invece solo il principale: tutto quello che esiste, appunto perchè Dio l'ha creato, deve ritenersi elemento indispensabile, necessario (ma d'una necessità morale) del mondo: bisogna collocarsi dal punto di vista dell'insieme per cogliere il valore concreto dei particolari. Analogamente si giustifica il peccato originale, del quale Dio non è responsabile, ma cerca di rimediare le conseguenze: 1° con la trans-creazione; 2° con la redenzione; 3° con le grazie ordinarie e straordinarie. La corruzione poi, effetto naturale del primo peccato, portò come conseguenza naturale il dolore o male fisico, e questo rapporto, per il parallelismo fra le cause efficienti e le finali, continua ancora.

Anche la predestinazione si concilia con queste teorie, giacchè appunto per il riguardo avuto all'insieme del mondo, che doveva essere il migliore possibile, bisognò lasciare che alcuni *ab aeterno* fossero condannati all'inferno: nè si può ricorrere al sofisma pigro, giacchè se faremo il nostro dovere, lavorando secondo la volontà presuntiva di Dio al bene comune, con ciò stesso mostreremo di non potere essere fra i predestinati alla dannazione.

Il sistema di Leibniz è dunque ottimista, giacchè sostiene che, fra tutti i possibili, il mondo attuale è non solo il più perfetto, ma anche il più buono.

Resta allora a spiegare il dolore: ora esso talvolta è un mezzo a rendere più sensibili i beni; inoltre solo la mancanza di attenzione per i beni, che sono abituali,

ci fa credere più numerosi e sentire più vivamente i dolori; e poi il dolore, ch'è solo una parte della nostra esperienza, perde ogni importanza paragonato con la bellezza, l'ordine, l'armonia, che regna in tutto l'universo, d ove la terra rappresenta appena un punto fisico; infine il dolore per i buoni è spesso mezzo a maggior perfezione e si risolve in bene: e in generale, se è vero che il mondo è il migliore dei possibili, vuol dire che il dolore ne è un elemento indispensabile. Poichè di tutto ciò non si puó dar sempre la dimostrazione particolare, bisogna fare un atto di fede e di amore verso l'infinita sapienza e bontà divina, ed esser convinti che ciò, che Dio permette, è sempre per il meglio degli spiriti, la cui felicità è stato il suo principale obbiettivo nella creazione.

Infatti gli spiriti costituiscono la parte più eletta delle creature, perchè, in quanto forniti di ragione e perciò capaci di conoscere e amare Dio e di praticarne liberamente la legge, costituiscono con Dio stesso e fra loro la Città di Dio o regno della moralità, che, sovrastando al mondo della natura, ne costituisce il fine: in esso tutto vi è sì ben regolato, che gli spiriti vi mantengono sempre la loro personalità morale, e ogni atto quasi automaticamente si attira il premio o il castigo meritati: Gesù Cristo ce ne ha rivelato le leggi, e ci ha mostrato che l'amor di Dio già fin da ora ci fa pregustare la felicità futura. Questo amor di Dio è anche amore del prossimo, e perciò contribuire al bene generale è il modo migliore per far la volontà di Dio ed operare in perfezione. Si avrà così un progresso all'infinito nella perfezione dell'universo e nella felicità degli spiriti.

Da questo rapidissimo schizzo balza più evidente

non solo la vigorosa unità e organicità del sistema, che spesso precedenti espositori si son lasciati sfuggire, ma ancora il vivo suo valore religioso, per cui l'attività delle creature appare, inconsciamente nel mondo delle natura, coscientemente e liberamente in quello degli spiriti, tutta protesa verso Dio, aspirazione finale dell'universo. Il quale Dio è da un lato trascendente, in quanto limite della scala degli esseri e creatore, che si contrappone come tale alla creatura; ma dal l'altra è quanto di più reale c'è nell'intimo di ogni sostanza, vita della vita stessa di ciascuno, ispiratore e cooperatore di tutto il bene, che ogni spirito opera, comunicatosi all'uomo con atto ineffabile di amore per via dell'Incarnazione: e perciò immanente. È dunque lo stesso Dio della religione cristiana, della quale la filosofia di Leibniz si deve riguardare come un tentativo di sistemazione razionale.

Qui, per quanto si faccia, non si riuscirà a sfuggire ad una domanda, che il curioso lettore, quasi a ricompensa di averci seguito pazientemente sino alla fine, non può trattenersi dal rivolgerci: cioè che cosa si pensi di questo grandioso sistema filosofico.

Noi non esiteremo a confessare sinceramente che, sebbene bisogna fare delle riserve su molte dottrine di Leibniz e specialmente su quella della libertà, il cui concetto è stato più approfondito ed elaborato dalla filosofia contemporanea da Kant in poi, tuttavia il sistema si presta ad essere apprezzato ed utilizzato molto più forse di quanto finora non sia avvenuto, anche perchè contiene preziose intuizioni, che mostrano la straordinaria genialità dell'autore. Fra queste le due più importanti sono, secondo noi, la razionalità del reale, affermata dal principio di ragion sufficien-

te, e il concetto della Monade come attività.

La razionalità del reale, infatti, importa l'immanenza della Ragione divina nell'umana, e la definizione della sostanza come attività, con l'applicazione della categoria del divenire allo spirito, implica l'affermazione dell'autonomia e soggettività, e perciò del valore, dello spirito stesso. Il Leibniz non ebbe sempre, bisogna confessarlo, chiara coscienza del profondo significato di questi suoi principii e di ciò, che in essi era contenuto, e spesso oscillò fra il mondo vecchio e il mondo nuovo; spettava a Kant l'onore di dare alla filosofia moderna una violenta spinta verso l'avvenire. La speculazione posteriore, fatta più adulta, cercò di elaborare questi concetti con più sicura visione della loro importanza: ma spesso errò per eccessiva fiducia in se stessa e credette, pretenziosamente, di essere riuscita alla soluzione perfetta.

Io credo, più modestamente, che il problema debba considerarsi tuttora aperto e che su di esso debba continuarsi a pensare senza contentarsi di soluzioni troppo sempliciste e unilaterali; questo anzi è proprio quello, che fanno i più acuti pensatori contemporanei, i quali con la diversità dei loro indirizzi fanno meglio sentire la vastità e complessità del problema.

È merito però del Leibniz, finora poco riconosciuto, di avere spinto per questa via il pensiero moderno, e del poderoso sforzo da lui fatto gli va data ampia lode. Spetta a noi adesso di utilizzarne efficacemente i risultati e di mostrare in tal modo che esso non è stato vano.

INDICE